بنیاد پژوهشهای اسلامی
آستان قدس رضوی

سوادالعین فی حکمة العین

حواشی بر شرح حکمة العین میرک بخاری

به ضمیمهٔ رساله أسفار العارفین (الأسفار الأربعة)

شمس الدین محمدبن أحمد خفری
(متوفی ۹۴۲ق)
تصحیح، تعلیق و تحقیق: علی فتحی

بسم الله الرحمن الرحيم

سواد العين فى حكمة العين

(حواشى بر شرح حكمة العين ميرک بخارى)

به ضميمۀ رساله أسفار العارفين (الأسفار الأربعة)

شبكة كتب الشيعة

شمس الدين محمّد بن أحمد خفرىّ
(متوفى ٩٤٢ ق)

تصحيح، تعليق و تحقيق : على فتحى

shiabooks.net
mktba.net رابط بديل

خفری، محمّد بن احمد،
[حکمة العین . شرح الأسفارالأربعه]
سواد العین فی حکمة العین (حواشی بر شرح حکمة العین میرک بخاری) به ضمیمهٔ رسالهٔ اسفارالعارفین (الأسفارالأربعه) / اثر شمس الدین محمد بن احمد خفری؛ تصحیح، تعلیق و تحقیق : علی فتحی. - مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی، ۱۳۹۲.
۱۵۰ص. ISBN 978-964-971-704-3
فیپا.
این کتاب حاشیه‌ای است بر کتاب میرک بخاری که آن نیز شرح کتاب حکمة العین کاتبی قزوینی است.
۱.کاتبی قزوینی، علی‌بن عمر، ۶۰۰ ـ ۶۷۵ ق. حکمةالعین ـ نقد و تفسیر. ۲. میرک بخاری، محمد بن مبارکشاه، قرن؟ق. شرح حکمة العین ـ نقد و تفسیر . ۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ ـ ۱۰۰۵ ق. الحکمة المتعالیة الأسفارالأربعه. ۴. فلسفه اسلامی ـ ـ متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. فتحی، علی ، مصحح. ب. کاتبی قزوینی، علی بن عمر ، ۶۰۰ ـ ۶۷۵ ق. حکمة العین. ج. میرک بخاری، محمد بن مبارکشاه، قرن؟ق. شرح حکمة العین. شرح د. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۷۹ ـ ۱۰۰۵ ق. الحکمة المتعالیة الأسفارالأربعه. هـ. بنیاد پژوهشهای اسلامی. و. عنوان. ز. حکمة العین
۱۳۹۲ س / ۹۷۹ BBR ۱۸۹ / ۱
کتابخانهٔ ملی جمهوری اسلامی ایران ۳۳۲۲۶۲۹

سواد العین فی حکمة العین

(حواشی بر شرح حکمة العین میرک بخاری)

به ضمیمهٔ رسالهٔ اسفارالعارفین (الأسفارالأربعه)

شمس الدین محمد بن احمد خفری

تصحیح ، تعلیق و تحقیق : علی فتحی

چاپ اول: ۱۳۹۲ / ۱۰۰۰ نسخه، رقعی / قیمت ۳۸۰۰۰ ریال
چاپ و صحافی: مؤسسهٔ چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی
بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد: صندوق پستی ۳۶۶-۹۱۷۳۵
مراکز توزیع:
تلفن و دورنگار واحد فروش بنیاد پژوهشهای اسلامی: ۲۲۳۰۸۰۳
فروشگاه‌های کتاب بنیاد پژوهشهای اسلامی، مشهد: ۲۲۳۳۹۲۳، قم: ۷۷۳۳۰۲۹
www.islamic-rf.ir info@islamic-rf.ir

حق چاپ محفوظ است

مقدّمه

مقدّمه ۷
شمس‌الدین خفری ۷
استادان خفری ۱۰
شاگردان خفری ۱۱
آثار خفری ۱۲
آثار محقق خفری ۱۲
آثار قرآنی وروایی ۱۸
آثار ریاضی و هیئت ۱۸
تعلیقه بر تحریر اقلیدس ۲۰
آثار محقق خفری در علوم غریبه ۲۲
سواد العین فی حکمة العین ۲۲
حواشی بر شرح حکمة‌العین میرک بخاری ۲٤
سوادالعین فی حکمة العین ۲۵
شیوه تصحیح ۲۵
أسفارالعارفين (الأسفارالأربعة) ۳۵
سواد العين في حكمة العين ۳۸
[۱] قوله: ومقابلاتها ۳۸

[٢] [٣٠:٤] قوله: البحث الأوّل في الوجود والعدم. ٤٠
[٣] [٣٠:٧] قوله: لَتوقّف على الفكر. ٤٠
[٤] قوله: وجوابه منع مماثلة المهيّة للفرد الخارجيّ... .... ٤١
[٥] قوله: مع أنّ الحكم. ٤١
[٦] قوله في الحاشية: لأنّا نقول: ليس الكلام في المفهومين... .... ٤٢
[٧] [٣١:٢] قوله: وهو ـ أي الوجود الذي هو متصوّر بالبديهة ـ مشترك. ٤٥
[٨] [٣١:٣] قوله: بمعنى أنّ إطلاق الوجود على الموجودات بمعنى واحد. ٤٩
[٩] [٣١:١٧] قوله: فلابّد من إبطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير... .... ٤٩
[١٠] قوله في الحاشية: هذا الكلام مدفوع عنهم، لأنّهم لم يقولوا... .... ٥٠
[١١] قوله في الحاشية: إنّما قالوا ذلك في الوجود الخاصّ ٥١
[١٢] قوله: فالباقي لا يكون إلّا ما عُلم عدم اختصاصه قطعاً. ٥٥
[١٣] [٣٢:٢] قوله: ولبطل الحصر. ٥٧
[١٤] قوله: ولما صحّ... .... ٥٨
[١٥] قوله في الحاشية: فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب... .... ٥٩
[١٦] [٣٣:٤] قوله: ويجوز قيام بعض أفراده بنفسه. ٦١
[١٧] قوله في الحاشية: وحاصله، إلى قوله: لكنّ. ٦٢
[١٨] قوله في الحاشية: ولعلّه لاحظ في هذا التفصيل مذهب الحكماء. ٦٣
[١٩] قوله في الحاشية: فإن قيل: لا نسلّم أنّ زوال اعتقاد الخصوصيّة... .... ٦٣
[٢٠] قوله في الحاشيه: فالجواب أن يقال: حاصل ما قلت... .... ٦٤
[٢١] قوله في حاشية الحاشية: هذا أنّما يلزم... .... ٦٤
[٢٢] قوله في الحاشية: نعم لو علم كون الوجود عين الخصوصيّة... .... ٦٥
[٢٣] [٣٣:١١] قوله: ويكون الوجود الواجبيّ قائماً بنفسه لا خصوصيّة له. ٦٦
[٢٤] [٣٣:١٦] قوله: وفيه نظر؛ لأنّ الاعتقاد بأحد المتغايرين يجب... .... ٦٧
[٢٥] [٣٤:٥] قوله: أما لو كان المراد الخصوصيات التي في نفس الأمر فلا يصلح سنداً. ٦٨

[٢٦] [٣٤:١٢] قوله: وكذا الثانية... ٧٠
[٢٧] قوله: وتفصيل المقام أن يقال... ٧٠
[٢٨] قوله في الحاشية: على تقدير الاشتراك لفظاً لم يكن الترديد... ٧٢
[٢٩] [٣٥:١٠] قوله: فالمنفيّ غير لازم... ٧٤
[٣٠] [٣٥:١٣] قوله: بل الأصوب إيراده عليها... ٧٤
[٣١] [٣٦:١٣] قوله: لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيتم... ٧٥
[٣٢] قوله في الحاشية: وأمّا نفي التالي فمحتاج... ٧٥
[٣٣] قوله: لكن نفي التالي ممنوع... ٧٥
[٣٤] [٣٦:١٥] قوله: والأولى أن يقال... ٧٦
[٣٥] [٣٧:٥] قوله: وفيه نظر... ٧٦
[٣٦] [٣٧:٥] قوله: ولا شكّ أنّ الموجودات بأسرها ظاهرة... ٧٧
[٣٧] [٣٨:٢] قوله: وهو... ٩١
[٣٨] [٣٨:٢] قوله: خارجياً كان أو ذهنياً... ٩١
[٣٩] قوله: الظاهر أنّ وجه النظر... ٩٢
[٤٠] قوله في الحاشية: أو أنّه لمّا كان زائداً في الكلّ... ٩٣
[٤١] قوله: فلابدّ من التقييد في الممكن حتى يصحّ الحكم على إطلاقه... ٩٣
[٤٢] [٣٩:٣] قوله: خلافاً لأبي الحسن الأشعري... ٩٤
[٤٣] [٣٩:١٠] قوله: لأنّا لا نسلّم ذلك... ٩٤
[٤٤] [٣٩:١٠] قوله: فإنّه لا يلزم من العلم بالشيء... ٩٤
[٤٥] قوله في الحاشية: ولو كان الأمر كما ذكره السائل... ٩٥
[٤٦] [٣٨:١٤] قوله: ونفيه ممنوع... ٩٥
[٤٧] [٣٩:١] قوله: فالأولى أن يقال: يحمل المثلث... ٩٦
[٤٨] قوله في الحاشية: وهذا متوقّف على تصوّر المهيّة بالكنه... ٩٧
[٤٩] [٣٩:٢] قوله: لكن هذا يدلّ عليه... ٩٨
[٥٠] قوله في الحواشي القطبيّة: فيه نظر؛ لأنّ هذا أنّما يصحّ... ١٠١
[٥١] [٤٠:٢] قوله: لا يقال: أردنا به الشقّ الأوّل ولازمه منتف... ١٠٣

[٥٢] قوله في الحاشية: سواء كان عامّاً أو خاصّاً........................ ١٠٣
[٥٣] قوله في الحاشية: لاتّفقت المهيّات بناءً على كونه مشتركاً. ١٠٤
[٥٤] [١٢:٤٠] قوله: أولا ذاتيّ أعمّ منه. ١٠٤
[٥٥] قوله في الحاشية: لا حاجة إلى قول الشارح... ....١٠٥
[٥٦] قوله في الحاشية: ولا يلزم منه الاشتراك المعنويّ. ١٠٥
[٥٧] [١٧:٤٠] قوله: فيلزم تركّب المهيّة... ....١٠٦
[٥٨] [١٨:٤٠] قوله: لأنّه على تقدير أن يكون الوجود مشتركاً لا يلزم أن يكون جنساً.
....١٠٦
[٥٩] [١٧:٤١] قوله: بأمر عدميّ عارض له. ١٠٧
[٦٠] [٣:٤٢] قوله: والصواب هو كون ذلك الوجود غير داخل في مهيّته ـ تعالى: ١٠٧
[٦١] [٢:٤٣] قوله: أي الوجود، لكن لا المطلق المقول بالتشكيك... .... ١٠٨
[٦٢] [٤:٤٣] قوله: نفس حقيقة واجب الوجود... ....١٠٩
[٦٣] [٥:٤٣] قوله: والأوّل يستدعي التركيب. ١١١
[٦٤] [٥:٤٣] قوله: والثاني كونه ممكناً. ١١٣
[٦٥] [٤:٤٤] قوله في الشرح في حيّز النظر: أمّا المهيّة التي يكون وجودها من ذاتها وتكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز أن لا تتقدّم على الوجود بالوجود؟ ١١٧
[٦٦] قوله في الحاشية: ولا مناقشة إلّا في الأخير... .... ١١٨
[٦٧] قوله في الحاشية: فلا يكون عارضاً لها، فلا تكون هي موجودة به. ١١٨

مقدّمه

شمس‌الدین خفری

شمس‌الدین محمد بن أحمد خفری از بزرگان مفاخر علمی ایران در سدهٔ دهم هجری است. وی دانشمندی متبحر در کلام، فلسفه، نجوم و ریاضیات بوده و آثار متعددی در این زمینه‌ها به دو زبان عربی و فارسی از خود، به جا گذاشته‌است.

خفری، زادهٔ خفر از نواحی جهرم است. این منطقه، سابقهٔ تاریخی طولانی داشته، به طوری که در الواح گلی مکشوف از تخت جمشید نیز از آن نام برده شده است. همچنین آثار باستانی در آن به چشم می‌خورد. مرحوم شیخ عباس قمی از قول مورخان اسلامی نقل می‌کند که قبر جاماسب حکیم در خفر است[1]. خفر، مولد علما، فقها و خوش‌نویسان بسیاری بوده که نام آن‌ها در کتاب‌های تراجم مضبوط می‌باشد.

محقق خفری از مشاهیر زمان خود و مورد توجه دستگاه حکومت بوده، و چنان‌که از نوشته مؤلف **حبیب السیر** برمی‌آید، خفری دو کتاب یکی در تفسیر سورهٔ حمد و دیگری مشتمل بر ۴۰ حدیث برای حکومت هرات می‌نگارد و به آنجا می‌فرستد: «مولانا شمس‌الدین محمد خفری در سلک

---

۱. قمی، شیخ عباس، **هدیة الأحباب**، نجف، ۱۳۴۹ق، ص۱۳۳.

اعـاظم علمـا و اتقیـای بلـدهٔ فـارس انتظـام دارد و در ایـن اوقـات در بلـدهٔ کاشان ساکن بوده؛ پیوسته همت عـالی نهـاد بر افـادهٔ علـوم می‌گمارد و در اوایـل ایـن سـال (۹۳۰ق) دو رسـاله یکـی در تفسـیر سورهٔ **فاتحـة الکتـاب** و دیگری مشتمل بر ۴۰ حدیث صحیح به نـام نامی حضرت ممالک پنـاهی حبیب اللهی تألیف نموده، به دارالسلطنه هرات فرستاد».[۱]

دربارهٔ اینکه محقّق خفری در آغاز و پیش از اظهـار تشیّع خود، در زمـان شاه اسماعیل چه مذهبی داشته است، اختلاف وجود دارد. قاضـی نورالله شوشتری(م ۱۰۱۹ق) در **مجالس المؤمنین** بر آن است کـه او همـواره شـیعه بوده، ولی در زمان شاه اسماعیل، مذهب خود را آشکار می‌کنـد. شوشتری برای اثبـات کـلام خویش، واقعه‌ای را نقـل می‌کنـد و آن اینکه چون دولـت شاه اسماعیل تثبیت شد، خفری که در کاشان، تنها مرجع پاسخ‌گویی به پرسش‌های شرعی شیعیان بوده، با آنکـه در علـم فقـه مهـارتی نداشـته و از کتاب‌هـای فقهـی شـیعه نیـز تعـداد زیـادی در دسترسـش نبـوده، آنچـه بـه مقتضـای عقـل سـلیم خـود، بـه خـاطرش می‌رسـیده، در جـواب اسـتفتای مردم می‌نوشته است. وقتی شیخ أجل علی بن عبد العالی کرکی به کاشـان رفتـه و از ایـن امـر بـاخبر گشـته اسـت، بـه گـردآوری نوشـته‌هـا و پاسـخ‌هـای خفری دستور می‌دهد و پس از بررسـی و تأمـل در جواب‌هـا، آن‌هـا را موافـق و مطابق اقـوال علمـای شیعه می‌بینـد و ایـن موافقـت را دلیـلِ صحّـت قاعـدهٔ حُسن و قبح عقلی می‌داند که مورد قبول شیعه و معتزلـه اسـت[۲]. برخـی نیـز

---

۱. خواندمیر، **حبیب السیر**، تهران، کتابفروشی خیام، جزء۴، ج۳، ص ۶۱۱.

۲. شوشـتری، قاضـی نـورالله، **مجالس المؤمنین**، تهـران، ذی‌حجـة الحـرام ۱۳۷۵، ج۲، صص ۲۳۴-۲۳۳.

برآن‌اند که او در ابتدا سُنّی بوده و در زمان شاه تهماسب صفوی به مذهب تشیّع درآمده است. صاحب **رياض العلماء** می‌نویسد: «الحكيم الصوفی الحاذق فی العلوم الرياضی وكان أولاً سنياً ثم صار فی زمن السلطان شاه تهماسب شيعيّاً».[۱]

درمورد تاریخ درگذشت خفری، زمان‌های مختلفی را روایت کرده‌اند. در قولی سال ۹۳۵ ق.[۲] و در قولی دیگر، سال ۹۵۷ق. آمده است[۳]، که بیشتر همین تاریخ را به عنوان سالِ درگذشتِ او ذکر می‌کنند. نیز گفته‌اند، در سال ۹۴۲ق. درگذشته است و شواهد و مستندات هم همین قول را تأیید می‌کنند. یکی از این مستنداتِ سخن جلال‌الدین تهرانی در **گاهنامه** است که در این‌باره می‌گوید: «از تألیفاتش یکی **منتهی الإدراک** است که یک نسخه خطی از آن دارم که در آخرش تاریخ وفات وی را تعیین کرده، با این عبارت: تاریخ وفات شمس‌الدین محمد خفری روز یکشنبه ۲۸ صفر۹۴۲، قبرش در کاشان خارج درب عطا در حوالی مقبرهٔ مقصود بیک در زمین خواجه مظفر مخدوم»[۴].

مستند و شاهد دیگر در این موضوع، نکته‌ای است که فیروزه ساعتچیان در مقاله‌ای در شناخت احوال و آثار خفری بیان می‌کند: «از

---

۱. افندی اصفهانی، میرزاعبدالله، **رياض العلماء و حياض الفضلاء**، قم ۱۴۱۵ق، ج۷، ص۷۷.

۲. قزوینی، شیخ عبد النبی، **تتميم أمل الأمل**، تحقیق احمد الحسینی، ص۶۵.

۳. همان، ص۶۵. و نیز: کحّاله، عمررضا، **معجم المؤلفين**، بیروت ۱۹۷۵، جزء ۸، ص۲۵۴.

۴. اشراق، محمد کریم، **بزرگان جهرم**، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۶۳ش، ص۲۷۲.

دیگر شواهدی که گزارش جلال تهرانی را تأیید می‌کند، عباراتی است که در صفحهٔ ما قبل برگهٔ آغازین در نسخهٔ اثبات واجب الوجود خفری که به سال ۹۴۶ نگاشته شده، آمده‌است. کاتب، محمد حسین طبسی در این صفحه چهار برهان از براهین واجب الوجود که ظاهراً از دیگر آثار خفری استخراج شده، به نام وی نوشته است و در پایان سطر سوم آمده‌است «قال روّح الله روحه وبوجه آخر». با توجه به این نکته که کاتب نسخه را در سال ۹۴۶ به پایان رسانده، می‌توان نتیجه گرفت که محقق خفری در زمانِ کتابتِ نسخه در قید حیات نبوده‌است».[۱]

استادان خفری

بیشتر تذکره‌نویسان، خفری را شاگرد صدرالدین دشتکی شیرازی معرفی کرده‌اند[۲]. در برخی کتاب‌ها از سعدالدین دوانی به عنوان استاد وی نام برده شده‌است[۳]. خفری در آثار خود، به مناسبت‌های مختلف، آرای این دو را نقل کرده، مورد بررسی قرار می‌دهد.

سعدالدین تفتازانی را نیز برخی استادِ محقّق خفری دانسته‌اند. این قول به واسطهٔ بُعد زمانی میان این‌دو بسیار بعید به نظر می‌رسد، زیرا تفتازانی درگذشتهٔ ۷۲۹ق. است و خفری در ۹۴۲ق. از دنیا می‌رود.

۱. ساعتچیان، فیروزه، **ماهنامه اطلاع‌رسانی و کتاب‌داری**، مهر ۸۷، ش۱۳، «شمس الدین محمد بن احمد خفری»، ص۷۵.

۲. شوشتری، قاضی نورالله، **مجالس المؤمنین**، ج۲، ص۲۳۳؛ تهرانی، آقابزرگ، **الذریعه إلی تصانیف الشیعه**، بیروت ۱۴۰۳ق، ج۲۰، ص۱۳۴؛ **هدیة الأحباب**، ص۱۳۳.

۳. ساعتچیان، فیروزه، **ستّ رسائل فی إثبات واجب الوجود بالذات و الالهیات**، تهران، مجلس شورای اسلامی، ۱۳۹۰ش، ص۱۸.

شاگردان خفری

مشهور و مسلّم این است که مهم‌ترین شاگردِ محقّق خفری، شاه طاهر ابن رضی‌الدین معروف به شاه طاهر دکنی بوده‌است. اینکه چرا وی منسوب به دکن است، به خاطر این است که او بخشی از عمر خویش را در دکن و در خدمت پادشاه آنجا گذرانده‌است. شاه طاهر پیش از آنکه به دکن برود، در کاشان می‌زیسته و در همان‌جا از محضر فاضل خفری بهره می‌برده‌است. وی که ابتدا مورد توجه شاه اسماعیل صفوی بوده، به واسطهٔ سعایت میرجمال‌الدین صدر استرآبادی مغضوب شاه واقع می‌شود و به کمک حسین اصفهانی، وزیر شاه اسماعیل که به شاه طاهر ارادت داشته‌است، به دکن می‌گریزد. به برکت وجود شاه طاهر در هند، تشیع در آنجا گسترش می‌یابد و شاه دکن نیز به مذهب تشیّع می‌گرود[۱].

شاه طاهر در ۹۵۲ق. در احمد نگر و هند چشم از جهان فروبست و در همان‌جا مدفون شد.

برخی از آثار شاه طاهر عبارتند از: **الوثیقة شرح للشافیة الصرفیة**، **حاشیه برالهیات شفا**، **حاشیه براشارات و محاکمات**، **الحیدریة فی شرح الجعفریة الکرکیة**، **شرح تهذیب الأحوال در فقه**، **شرح باب حادی عشر**، **حاشیه بر تفسیر بیضاوی**، **رساله در معمی**، **انموذج العلوم**، رساله در احوال **معاد** که به فارسی نگاشته‌است، **رساله در انشاء**، **فتح‌نامه**، **مجموعهٔ اشعار**، **مجموعهٔ نامه‌ها و منشآت**.

از دیگر شاگردان خفری، فیض‌الله ملقب به حاجبی است. وی

---

۱. شوشتری، قاضی نورالله، **مجالس المومنین**، ج۲، ص۲۳۵. شوشتری واقعهٔ دعوت پادشاه دکن را به مذهب تشیع توسط شاه طاهر به تمامی در آنجا نقل می‌کند.

دوسال ونیم در کاشان ساکن شد و در آنجا از محقق خفری بهره‌های علمی برد.

آثار خفری

از محقق خفری آثار متعدد ومتنوعی در علوم مختلف به جا مانده‌است. که این امر، نشان‌دهندهٔ پرکاری و نبوغ وی در دانش‌های مختلف می‌باشد. در آن دوران، بیشتر دانشمندان اسلامی به نگاشتن حاشیه بر آثار متقدمان خود می‌پرداختند و خفری نیز از این امر مستثنی نبوده‌است؛ بنابراین، تعدادی از آثار وی، حواشی او بر کتاب‌های دیگر است.

دامنهٔ کارهای علمی خفری علاوه بر فلسفه و کلام، علوم قرآنی وروایی، ریاضیات ونجوم، وحتی علوم غریبه را هم در بر می‌گیرد. آثار او در علم نجوم نشان تبحرش در این زمینه بوده، برخی از کتاب‌هایش در این فن تا همین اواخر به عنوان متن درسی در حوزه‌های علمیه تدریس می‌شده‌است.

آثار محقق خفری

رساله‌های فلسفی، کلامی و منطقی

رسالة فی اثبات واجب الوجود بالذات

یکی از عناوین مهم و مورد توجه علما در عصر زندگی خفری، همین مسئلهٔ اثبات واجب الوجود است. بسیاری از دانشمندان آن دوران اثری در این موضوع دارند. خفری نیز از همین جمله بوده، چندین رساله در این باب

به رشتهٔ تحریر در آورده که مهمترین و مفصّل‌ترین آن‌ها همین **رسالهٔ فی إثبات واجب الوجود** است. این رساله در چهار مقصد و یک مقدمه تحریر شده‌است.

فیروزه ساعتچیان این رساله را همراه با پنج رسالهٔ دیگر از محقق خفری در مجموعه‌ای تحت عنوان **ستّ رسائل فی إثبات واجب الوجود بالذات وفی الالهیات**، با مقدمه‌ای محققانه به چاپ رسانده‌است. پنج رسالهٔ دیگر عبارت‌اند از: **الرسالة فی الالهیات**، **الرسالة فی مهمات مسائل الکلام من الالهیات الهادیة إلی معرفة مبدأ الأوّل**، **الرسالة فی الالهیات**، **الرسالة فی اثبات واجب الوجود** و **تتمة کلام الفاضل الخفری فی کلام الصوفیة**.

حاشیة بر شرح تجرید قوشچی (مقصد أوّل: أمور عامه)

فاضل خفری از جمله کسانی است که بر **شرح تجرید** قوشچی حاشیه نگاشته‌است. از این اثر چند نسخه موجود است: نسخه‌ای در کتابخانهٔ مسجد جامع گوهرشاد مشهد به ش۸۲۳ که در قرن دهم کتابت شده‌است، نسخهٔ دیگری در همین کتابخانه که در سال ۱۰۴۱ق. کتابت شده‌است، به ش ۱۰۵۶ و نسخه‌هایی درکتابخانهٔ نوربخش تهران، کتابت ۱۰۶۷ق، ش۵۹۴، کتابخانهٔ مجلس، کتابت ۱۰۷۲، ش۸۷؛ مرکز احیای قم، کتابت قرن ۱۲، ش۳۳۰۵؛ کتابخانهٔ مجلس، بی‌تاریخ، ش۱۷۳۶؛ کتابخانهٔ آستان قدس رضوی مشهد، بی‌تاریخ، ش۱۰۱۸/۲؛ کتابخانهٔ امام صادق علیه‌السلام در چالوس، بی‌تاریخ، ش۴۳۲/۱.

حاشیه بر شرح تجرید جدید (مقصد سوم: الالهیات):

این کتاب که مهمترین اثر وی در تبیین آثار کلامی‌اش می‌باشد، توسط فیروزه ساعتچیان در تهران تصحیح و منتشر شده‌است.

نظر به اهمیتی که این اثر خفری داشته، همواره مورد توجه اهل فن قرار گرفته است. از همین رو، تعداد زیادی از علما بر آن حاشیه نگاشته‌اند، از جمله: «۱- ملاعبدالرزاق لاهیجی (م۱۰۸۰) که استاد سید جلال‌الدین آشتیانی تعلیقات او را بر حواشی خفریه و تجرید بسیار عمیق می‌دانند. ۲- آقا جمال‌الدین خوانساری (م۱۱۲۵) که مرحوم احمد اردکانی بر شرح او شرح دیگری نوشته است. ۳- محمد جعفر لاهیجی ۴- حکیم شمس‌الدین محمد مشهور به ملاشمسا ۵- میرزا ابراهیم بن محمد، فرزند ملاصدرا ۶- ملاعبدالغفار بن محمد بن یحیی گیلانی، شاگرد میرداماد ۷- میرزا ابوطالب سبط میرفندرسکی ۸- شیخ حسین بن ابراهیم تنکابنی، شاگرد ملاصدرا ۹- آقا محمد باقر بهبهانی ۱۰- سید حسین خلخالی ۱۱- سید حسین اصفهانی ۱۲- آقا رضی‌الدین محمد بن حسین خوانساری ۱۳- آقا رضی‌الدین قزوینی (م۱۰۹۶ق.)، تعلیقهٔ او بر حواشی خفریه به نام **کحل الأبصار** مشهور است و در ابتدای آن آمده است که گروهی از مشاهیر زمان به شرح تحقیقات خفری پرداخته‌اند. ۱۴- ملامحمد قاسم بن محمد صالح اصفهانی ۱۵- میرزا محمد حسن شیروانی (م۱۰۹۸). ۱۶- سید امیر محمد معصوم حسینی قزوینی ۱۷- سید حسین مرعشی (م۱۰۶۴ق.). ۱۸- محمد مسیح فدشکوئی فسائی (م۱۱۲۷ ق.)[۱].

---

۱. کاکائی، قاسم، **خردنامهٔ صدرا**، ش۴، تیر ۷۵، «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفری»، ص ۷۶.

المحاکمات بین الطبقات

تذکره‌نویسان از چنین کتابی به عنوان یکی از آثار خفری نام برده‌اند و این در حالی است که هیچ نسخه‌ای از آن در کتابخانه‌ها یافت نشده‌است.

مراتب الوجود (مرآت الوجود)

رساله‌ای است به فارسی در موضوع عرفان و تصوف. این کتاب در ضمن مجموعه‌ای با عنوان **درد فلسفه درس فلسفه(جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی)** و به تصحیح رضا پورجوادی به چاپ رسیده‌است[۱].

رسالة فی الهیولی

کتابی است که در آن به طور مبسوط از مادّهٔ أولی بحث می‌کند؛ نیز درصدد اثبات نظر ارسطو و ابطال دیدگاه افلاطون و شیخ اشراق دربارهٔ آن است.

نسخه‌های موجود آن از این قرار است: مجلس، کتابت قرن ۱۱، ش۴۹۴۲/۴۸؛ مجلس، قرن ۱۱، ش۱۰۰۷۶؛ مجلس، کتابت ۱۰۰۶، ش۷۰۶/۱؛ دانشگاه تهران، رجب ۱۰۰۶، ش۳۱۸۰/۱؛ ملک، رمضان ۱۰۵۹، ش۱۷۱۳/۴؛ ملک، کتابت ۱۰۸۰، ش۱۶۳۵/۳؛ مدرسهٔ نواب مشهد، قرن

۱. رئیس‌زاده، محمّد؛ بابک عباسی؛ محمّدمنصور هاشمی، **درد فلسفهٔ درس فلسفه (جشن‌نامه استاد دکتر کریم مجتهدی)**، خفری، شمس‌الدین محمد، **مراتب الوجود**، تصحیح رضا پورجوادی، صص ۲۳۶-۲۵۷.

۱۲، ش۲/۱۴؛ الهیات مشهد، بی تاریخ، ش۱/۳۹۹؛ دانشگاه تهران، بی‌تاریخ، ش۳۲۲؛ مولوی مشهد، بی تاریخ، ش۳۹۹.

آغاز آن چنین است: «بسم الله الرحمن الرحیم لك الحمد یا ذا العظمة والكبریا یا خالق الأرض والسماء صلّ وسلّم علی نبیک الذی ...».

پایان: «وأما الصورة فهی محتاجة إلی ذات الهیولی المشخصة بعلة وجودها فی الشخص...».

الأسفار الأربعة (أسفار العارفین)

رسالهٔ کوتاهی است که در شرح چهار سفر عارفان نگاشته‌است. چهار نسخه از این کتاب در کتابخانه‌های کشور موجود است: ۱- نسخه دانشگاه تهران، قرن ۱۱، ش۲/۲۴۰۱؛ ۲- نسخه کتابخانه ملک، کتابت ۱۰۵۱، ش۱۰/۶۹۱؛ ۳- مجلس، قرن ۱۳، ش ۱۸۴۲/۴؛ ۴- مجلس، بی‌تاریخ، ش۱۱۳۱/۸.

این رسالهٔ کوتاه در ضمن همین اثر براساس چهار نسخه موجود تصحیح شده‌است.

سوادالعین فی حکمة العین

حواشی خفری است بر شرح **حکمة العین** میرک بخاری که فقط بر اوایل آن نوشته‌است. این کتاب در اثر حاضر تصحیح شده‌است و در ادامه همین مقدمه دربارهٔ آن بیشتر سخن خواهیم گفت.

حسرة الفضلاء (حيرة الفضلاء يا حيرة العقلاء)

رساله‌ای است که در حلّ شبههٔ جذر اصم نوشته‌است و یک مقدمه و چهار مقصد دارد. چندین نسخه از آن در کتابخانه‌های کشور موجود است که قدیمی‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: آستان قدس رضوی مشهد، کتابت قرن ۱۰، ش۸/۱ ؛ ملک، قرن ۱۰، ش۲۲۶۴/۴؛ دانشگاه تهران، کتابت ۹۸۷، ش۳۴۳۰/۳.

آغاز: «بسم الله الرحمن الرحیم ربّ سهّل. الحمد لله ربّ العالمین والصلوة والسلام علی محمد سیّد المرسلین وآله الطیبین. فیقول الفقیر إلی الله الغنی محمد بن الخفری هذه رسالة فی بیان حلّ المعظلة المشهورة التی...».

انجام: «فلا یلزم اجتماع النقیضین ولا اجتماع الصدق والکذب... فلنختم الرسالة المسماة بحیرة الفضلاء بالحمد والصلوة. فالحمد علی أفضاله والصلوة علی محمد وآله».

عبرة الفضلاء (ضالة الفضلاء)

محقق خفری دو رساله در حلّ شبهه جذر اصم دارد و یکی از آن دو همین است که بیشتر به نام **عبرة الفضلاء** در فهرست‌ها شناخته می‌شود.

این رساله توسط احد فرامرز قراملکی در مجله **خردنامهٔ صدرا**، ش۴، س۱۳۷۵ش، صص ۸۹-۸۶، تصحیح و منتشر شده‌است.

آثار قرآنی و روایی

تفسیر آیة الکرسی (رسالة فی بیان لطائف آیة الکرسی)

رساله کوتاهی است در تفسیر آیة الکرسی که در آن به کیفیّت استدلال به این آیه بر اثبات توحید و وجود واجب اشاره می‌کند.

این رساله در مجموعهٔ **گنجینه بهارستان** (علوم قرآنی و روایی)، زمستان ۸۲، به تصحیح علی اوجبی منتشر شده‌است.

به جز این اثر در زمینه علوم قرآنی و روایی، دو کتاب دیگر نیز در همین موضوع در کتاب حبیب السیر به خفری نسبت داده شده‌است که اکنون هیچ کدام از آن دو در دست نیست[1].

آثار ریاضی و هیئت

التکملة فی شرح التذکرة

حاشیه محقّق خفری است بر شرح **التذکرة النصیریة** در هیئت. متن کتاب از خواجه نصیرالدین طوسی است. شرح خفری بر تذکره، بسیار معروف می‌باشد و خفری آن را در دوشنبه چهارم محرّم ۹۳۲ ق. به پایان رسانده است.

آغاز: «بسمله، تعالیت یا ذا العرش الأعلی وما أعظم شأنک وتبارکت...».

پایان «فلا یعلم إلّا الله سبحانه. وفی بعض النسخ: ولنختم الکتاب... حسبنا الله ونعم الوکیل... بحق محمد وآله».

این کتاب از متون درسی حوزه‌های علمیه بوده که تا همین اواخر تدریس

---

۱. خواندمیر، **حبیب السیر**، جزء ۴، ج ۳، ص۶۱۱.

آن رواج داشته‌است. جلال‌الدین همایی در **خیامی‌نامه** می‌نویسد: «متن آن از خواجه نصیرطوسی است، تألیف ۶۵۷ یا ۶۵۹ ق. و بر این کتاب چهار شرح نوشته‌اند که آخرین آن‌ها شرح خفری است... موسوم به «تکملة» که تاریخ اتمام تألیفش محرم ۹۳۲ است و دو شرح دیگر، یکی از نیشابوری است؛ یعنی نظام‌الدین اعرج از علمای اوایل سدهٔ نهم، و دیگر از میرسید شریف جرجانی است متوفی (۸۱۶ ق.) که خفری از آن نام می‌برد. شارح دیگر، نظام الدین ملاعبدالعلی بیرجندی از افاضل علمای ریاضی و هیئت و نجوم قرن دهم هجری است که در سنهٔ ۹۳۴ و به قول بعضی ۹۲۴ وفات یافته و از مصنفانش آثار گران‌بها به ما رسیده است، و از آن جمله شرح زیج الغ بیگ و شرح ۲۰ باب اسطرلاب و همین شرح تذکره در هیئت استدلالی... شرح تذکره خفری از کتب درسی این حقیر بوده که عمری بر سر آن گذاشته و از فصل حلّ لا ینحلّش، جز عقده‌های لا ینحلّ ثمری برنداشته‌ام».

عدّه‌ای از بزرگان بر شرح خفری حاشیه نگاشته‌اند که از آن جمله عبارت‌اند از: ۱- میرزا ابوطالب سبط میرفندرسکی؛ ۲- شیخ بهایی؛ ۳- کمال‌الدّین حسین الهی؛ ۴- ملاعبدالعلی بیرجندی؛ ۵- ملا باقر یزدی؛ ۶- ملا مظّفر گنابادی؛ ۷- شیخ مهدی حاج عماد.

نسخه‌های متعدّدی از آن در کتابخانه‌های کشور موجود است؛ از جمله: نسخهٔ گوهرشاد مشهد، کتابت قرن ۱۰، ش۱۸۶؛ آستان قدس رضوی مشهد، قرن ۱۰، ش۵۴۷۶؛ آستان قدس رضوی مشهد، کتابت ۹۳۸، ش۵۵۷۰؛ مجلس، کتابت ۹۷۵، ش۱۶۵؛ مرکز مطالعات قم، کتابت ۹۷۸، ش۲۵۲؛ کتابخانه نمازی خوی، کتابت ۹۷۹، ش۵۴۵؛ کتابخانه گلپایگانی قم، کتابت ۹۸۵، ش۷۴۹-۵/۳۹؛ ملی، کتابت ۹۹۷، ش۷۹۷؛ و...

منتهی الإدراک فی مدارک الأفلاک

کتابی است در هیئت وآن را در سال ۹۱۰ق. به پایان برده. وی این کتاب را به مانند **نهایة الإدراک** قطب‌الدّین شیرازی نوشته و مسائل مهم علم هیئت را که بر دانشمندان دیگر مشکل بوده در آن در چهار مطلب گرد آورده‌است.

آغاز: «تبارک الله وسبحانه ما أعظم شأنه وأجلّ سلطانه، هو ذو العرش الأعلی ومبدع السموات العلی...».

انجام: «وهذا آخر الکلام علی القمر وأحواله. والحمد لله ربّ العالمین و الصلاة والسلام علی محمّد المصطفی الأمین وآله الطیبین الطاهرین».

در مجموع، شش نسخه از این کتاب در کتابخانه‌های کشور موجوداست که عبارت‌اند از: مرعشی قم، کتابت قرن ۱۰، ش۱۲۶۰؛ مجلس، قرن ۱۰، ش۶۳۵۲؛ کتابخانه ثقة‌الاسلام تبریز، قرن ۱۱، بدون شماره. سپه‌سالار، قرن ۱۲، ش۸۳۱۲؛ مجلس، کتابت ۱۲۷۸، ش۸۲۸ و ثقة‌الاسلام تبریز، بدون تاریخ و شماره.

تعلیقه بر تحریر اقلیدس

تعلیقات اوست بر **تحریر اقلیدس** خواجه نصیرالدین طوسی به عربی. برخی برآن‌اند که این اثر با اثر دیگر خفری یعنی «**رسالة فی تحقیق الزاویه و دفع الشبهات الواردة**» یکی است[1].

---

۱. اشراق، محمدکریم، **بزرگان جهرم**، ص۲۹۴. و نیز مقاله «آشنایی با مکتب شیراز: محقق خفری»، ص۷۷.

رسالة فی تحقیق حقیقة الزاویة ودفع الشبهات الواردة

نسخه‌ای از آن در موزهٔ بریتانیا به ش۲۳۵۷۰ موجوداست. در کتابخانه‌های دیگر نیز نسخه‌هایی از آن وجود دارد که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از: مجلس، مجموعهٔ ۲۴ و۴۹۰۰؛ مجلس، قرن دهم، ش۱۸۰۵/۴۷؛ ملی، ش۲۸/۲۷۰۰؛ رضوی، ش ۱۸۵۶۸.

حاشیه شرح ملخص

تنها نسخهٔ آن به خط شکسته نستعلیق، کتابت قرن یازدهم در کتابخانهٔ مرحوم کاظم مدیرشانه‌چی در مشهد نگه‌داری می‌شود[1].

رساله حساب

رساله‌ای است به فارسی در ریاضیات. «تاریخ فراغت از تألیف این رساله سال ۹۵۰ق. معادل با کلمهٔ «ضعف» (به کسر ضاد) است. مدرّس رضوی این رساله را از آثار مسلّم خواجه نصیر می‌داند. (آثار و احوال خواجه نصیر، نوشتهٔ مدرّس رضوی، ص۱۸۵). بعضی آن را از خفری دانسته‌اند (**فهرست نسخ خطی مجلس**، ج۹، ص۲۱۰)، لیکن به تحقیق این رساله از فرزند خفری (قوام‌الدین بن شمس‌الدین محمد) است. رسالهٔ مزبور در یک مقدمه و سه فن و یک خاتمه است».[2]

---

۱. اشراق، محمدکریم، کتاب‌های این کتابخانه هم اکنون در بخشی از کتابخانه مرکزی و مرکزاسناد دانشگاه فردوسی مشهد قرار دارد.

۲. اشراق، محمدکریم، **بزرگان جهرم**، ص۲۹۵.

آثار محقق خفری در علوم غریبه

رساله در اصول احکام جفر

به فارسی در جفر نگاشته‌است. آغاز رساله با این عبارات است: «الحمد لله ... والسلام... علی سید المرسلین وعترته الطاهرین... أما بعد این رساله‌ای است در علم رمل که انتخاب شده از کتاب‌هایی چند که استادان برآن اعتماد کرده‌اند، مشتمل است بر مقدمه و دو مقالت...».

نسخه‌ای از این کتاب کتابت شده در ۱۰۴۵ق. در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجوداست.

رسالة فی علم الرمل

رساله‌ای است در یک مقدمه و دو مقاله در بیان اصول علم رمل[۱].

سواد العین فی حکمة العین

حکمة العین اثر کاتبی قزوینی

حکمة العین یا عین القواعد مهم‌ترین و معروف‌ترین اثر کاتبی قزوینی در حکمت است. ابوالمعالی علی بن عمر ملقب به نجم‌الدین و معروف به کاتبی قزوینی از دانشمندان بزرگ در قرن هفتم هجری قمری واز شاگردان خواجه نصیرالدین طوسی و اثیرالدین ابهری است.

وی پس از اینکه کتابی در منطق با عنوان **منطق العین** تألیف می‌کند، شاگردانش از او درخواست می‌کنند که رساله‌ای در الهی و طبیعی هم

---

۱. «شمس الدین محمد بن احمد خفری»، ص۹۰.

بنویسد و برآن بیفزاید. این کتاب که تنها اثر مستقل او در حکمت می‌باشد، همواره مورد توجه علمای این فن بوده‌است و این، از شرح‌ها و حاشیه‌های متعدّدی که برآن نگاشته‌اند، دانسته می‌شود.

شرح‌هایی که برآن نوشته‌اند، عبارت‌اند از:

۱- شرح علامه حلی با عنوان **إیضاح المقاصد فی شرح حکمه عین القواعد**، که به صورت قال أقول نگاشته‌است. این اثررا علی‌نقی منزوی زیرنظرسید محمّد مشکوة در سال ۱۳۳۷ش. در تهران به چاپ رسانده است.

۲- شرح میرک بخاری، که از علمای قرن هشتم قمری بوده و **حکمة العین** را به صورت مزجی شرح کرده‌است. **شرح بخاری** بهترین شرح **حکمة العین** است که تا همین اواخر از کتاب‌های درسی بوده و حاشیه‌های متعددی برآن نگاشته‌اند. این کتاب در سال ۱۳۵۳ش. با تصحیح و مقدمه جعفرزاهدی توسط انتشارات دانشگاه فردوسی مشهد به چاپ رسیده‌است.

۱ـ شرح مولی محمد بن موسی طالشی گیلانی(قرن نهم).

۲ـ شرح حسن شاه عجمی(۹۰۵ق).

۳ـ شرح سید محمد رحیم شهرستانی در۱۰۹۳ق.

علمایی که برمتن **حکمة العین** حاشیه نگاشته‌اند، عبارت‌اند از: قطب‌الدین شیرازی(۷۱۰ق.)، غیاث‌الدین (۹۴۸ق.)، تقی‌الدین شیرازی(۹۵۲ق.)، مولی عبدالغفار بن محمد بن یحیی گیلانی(۱۰۴۱ق.)، میرزا رفیعا نائینی معروف به ملا رفیعا(۱۰۸۲ق.)، مولی میرزای شیرازی معروف به مدقّق شیروانی(۱۰۹۸ق.)، محمدعلی شکیب رازی معروف به

سکاکی(۱۱۲۲ق.)، آقا جمال خوانساری (۱۱۲۸ق.)، رضی‌الدین خوانساری (۱۱۲۵ق.)، مولی عطاءالله گیلانی (قرن ۱۲ق.).

حواشی بر شرح حکمة‌العین میرک بخاری

مهم‌ترین و معروف‌ترین شرح **حکمة العین** که به مراتب بیشتر از شرح‌های دیگر مورد توجه بوده، همین شرح میرک بخاری است و شاهد بر این اهمیت، حواشی متعددی می‌باشد که بر آن نوشته شده‌است. شمس‌الدین محمد بن مبارک‌شاه هروی، ملقب به میرک بخاری از علمای نامی اواخر قرن هشتم هجری قمری بوده‌است. این حواشی عبارت‌اند از: حواشی خود میرک بخاری بر شرحش، میرسید شریف جرجانی(۸۱۸ق.)، کمال‌الدین مسعود شیرازی (۹۰۵ق.)، غیاث‌الدین منصور دشتکی (۹۴۸ق.)، شمس‌الدین محمد بن احمد خفری(۹۴۲ق.)، محی‌الدین لاری(قرن دهم)، میرزاجان باغنوی(۹۴۴ق.)، میرزا رفیعا نائینی(۱۰۸۲ق.)، مولی عبدالغفار گیلانی(قرن یازدهم)، ملاشمسای گیلانی(قرن یازدهم)، مولی عبدالرزاق بن مولی میرگیلانی رانکوئی شیرازی(قرن یازدهم)، صدرالدین گیلانی، مولی علی طبیب هندی(۱۰۸۷ق.)، مولی میرزای شیروانی معروف به مدقّق شیرازی(۱۰۹۸ق.)، زاهدی گیلانی(۱۱۱۹ق.)، آقا جمال خوانساری(۱۱۲۸ق.)، رضی‌الدین خوانساری(۱۱۲۵ق.)، قوام‌الدین قزوینی(۱۱۵۰ق.). علاوه بر حواشی نام برده شده، تعلیقات ناشناختهٔ دیگری را نیز نام برده‌اند[1].

---

۱. میرک بخاری، مبارک‌شاه، **شرح حکمة العین**، مقدمه و تصحیح جعفر زاهدی،

سوادالعین فی حکمة العین

یکی از حواشی مهم شرح **حکمة العین بخاری**، همین تعلیقات محقّق خفری است که تنها بر مباحث ابتدایی آن نگاشته‌است و آن چنان که خود او در ابتدای کتاب می گوید، این تعلیقات را به صورت تدریجی در زمان‌های مختلف نوشته، سپس آن‌ها در کتابی با عنوان **سواد العین** جمع آورده است. وی در این اثر، دیدگاه‌های خود را در مسائل مربوط به امور عامه و وجود شناسی به خوبی و به طور مبسوط بیان می‌دارد.

خفری در این اثر، علاوه بر بیان دیدگاه‌های خود، به حواشی استادش، یعنی صدرالدین دشتکی نیز نظر دارد و در موارد متعددی به نقل و نقد و تحلیل آن‌ها می‌پردازد. بنابراین، در هر کجا از این کتاب نام محشّی آمده، مقصود، میرصدرالدین دشتکی، معروف به سیدالمدقّقین است.

در چند مورد نیز به حواشی قطب‌الدین شیرازی اشاره می‌کند و از آن با عنوان **الحواشی القطبیة** نام می‌برد.

شیوه تصحیح

از این کتاب، ۳۱ نسخه در کتابخانه‌های مختلف کشور موجود است که چهار نسخه از آن در کار تصحیح مورد استفاده قرار گرفت. اساس کار من در تصحیح آن، نسخه‌ای است متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان که به ش۱۷۸/۱ نگه‌داری می‌شود. این نسخه قدیمی‌ترین دست

دانشگاه فردوسی مشهد، ۱۳۵۵، ص۱۴. و نیز حلی، حسین بن یوسف، **ایضاح المقاصد فی شرح حکمه عین القواعد**، پیشگفتار و تصحیح علی‌نقی منزوی، دانشگاه تهران، ۱۳۳۷.

نوشته از این اثر به شمار می‌رود که در سال ۹۴۵ ق. ـ سه سال پس از حیات مؤلف ـ در ۳۹ صفحه کتابت شده است. خط آن نستعلیق است و خوانا. افتادگی‌های آن بسیار اندک است و از حیث دقّت و صحّت بر نسخه‌های دیگر ترجیح دارد. این نسخه با علامت اختصاری (ص) نشانه‌گذاری شده‌است.

نسخهٔ دوم، متعلق به کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی و تاریخ کتابت آن ۱۰۲۰ق. است. علامت اختصاری‌اش (ض) است.

دست‌نوشت دیگر که در تصحیح این کتاب مورد استفاده قرار گرفته، متعلق است به کتابخانهٔ مرکزی دانشگاه تهران به ش۴۶۰۶، که در ۲۸ رمضان سال ۱۰۰۷ق. در ۶۰ برگ استنساخ شده‌است. علامت اختصاری آن (ت) می‌باشد.

چهارمین نسخه نیز متعلق است به کتابخانهٔ دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فردوسی مشهد که در سال ۱۰۳۷ق. و به خط نستعلیق کتابت شده‌است. این نسخه با علامت (ل) در نسخه‌بدل‌ها نشانه‌گذاری شده‌است.

نکته‌ای که در پایان باید به آن اشاره کرد، این است که در متن تصحیح شده در کنار هر مدخل، شماره‌ای در داخل گیومه آمده که بیانگر شمارهٔ صفحه و خط مورد نظر در **شرح حکمة العین** میرک بخاری به تصحیح جعفر زاهدی است. در مواردی هم که شماره‌ای نیامده، مربوط می‌شود به حواشی سیدالمدقّقین و یا قطب‌الدین شیرازی که هیچ نسخه‌ای از آن در دسترس مصحّح نبوده‌است.

در پایان لازم است از حمایت‌های آقای دکتر محمدکاظم علمی

(استاد فلسفه دانشگاه فردوسی مشهد) که موجبات تصویب این طرح پژوهشی را فراهم آوردند و مصحّح را از راهنمایی‌های خود بی بهره نگذاشتند، قدردانی کنم. نیز از راهنمایی‌های ارزنده آقایان وفادار مرادی (کارشناس نسخه‌شناسی کتابخانهٔ مرکزی آستان قدس رضوی) و عبدالله غفرانی (کارشناس تصحیح متون بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی) سپاسگزاری می‌کنم و به‌ویژه از آقای رضا یحیی‌پور فارمد برای کمک‌ها و راهنمایی‌های راهگشایش بی‌نهایت سپاسگزارم.

علی فتحی

مشهد

صفحه آغاز نسخه کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

صفحه پایان نسخه کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

صفحه آغاز نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان

صفحه پایانی نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه اصفهان

صفحه آغاز نسخه کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران

صفحه آغاز نسخه دانشگاه الهیات دانشگاه فردوسی مشهد

أسفار العارفين (الأسفار الأربعة)

نوشته : شمس‌الدين محمّد بن أحمد خفريّ (متوفي ٩٤٢ ق)

من إفادات مولى الفاضل شمس الدين محمّد الخفريّ[١] **اعلم أنّ للعارفين أربعةَ أسفار:**

السفر الأوّل أنّما هو من الخلق إلى الحقّ؛ فإنّ المتأمّل لمّا تأمّل في الخلق وجده متّصفاً بصفة الإمكان[٢] الموجب للاحتياج إلى الغير. فإنّ الممكنات الصرفة لم يكن فيها شيء مّا له قوام بذاته بل جميع الممكنات الصرفة شريك في أن لا وجود لها في أنفسها فيحتاج إلى أمر خارج منها يعطيها الوجود وهو الحقّ الواجب بذاته.

فالمتأمّل في الممكنات انتقل منها إلى الواجب بالذات وهذا الانتقال هو السفر الذي مبدأه الإمكان ومنتهاه الواجب بالذات الذي هو الحقّ. وبملاحظة براهين إثبات[٣] الواجب يحصل هذا السفر فيختلف مسافته

١. ش: - من افادات مولى ... الخفري.

٢. د: اللامكان.

٣. ج: - إثبات.

قصراً وطولاً بحسب فهم المسافرين فيها سرعةً وبطؤاً[١].

السفر الثاني هو السفر في الحقّ إلى الحقّ وهو الانتقال من صفة[٢] الواجب[٣] الذاتيّ إلى باقي الصفات[٤] الكماليّة[٥] من العلم والحيوة والقدرة والإرادة والسمع والبصر والتكلّم.

السفر الثالث[٦] هو السفر من الحقّ إلى الحقّ[٧] وهو الانتقال من الصفة[٨] الرحمانيّة إلى إيجاد الخلائق على الوجه الأتمّ الأعلى المبتدأ من المعقول المنزل فيها[٩] إلى النفوس ثمّ إلى الأفلاك ثمّ إلى العناصر ثمّ يرتقي إلى المعادن ثمّ إلى النبات ثمّ إلى الحيوانات ثمّ إلى الإنسان ثمّ إلى الملك ثمّ الرجوع إلى الله تعالى.

السفر الرابع هو السفر في الخلق إلى الحقّ وهو عبارة عن انكشاف انحصار الوجود والصفات الكماليّة في واجب الوجود وكون الوجود الحقيقيّ حقيقة لكلّ[١٠] موجود وأنّ جميع الموجودات متّحدة في الذات

---

١. د: - وطولاً بحسب فهم ... وبطؤاً.
٢. ش: سفر.
٣. ش: الوجوب.
٤. م وج: صفات.
٥. ج: الكمال.
٦. ش: + و.
٧. ش: الخلق.
٨. ش: صفة.
٩. ج وش: منها.
١٠. ش: + وجود.

وأنّ ذاتها ليس إلّا الوجود الحقيقيّ القائم بذاته المتحيّث بالحيثيات الاعتباريّة[١] الانتزاعيّة[٢].

ففي هذا[٣] ظهر أن لا موجود إلّا هو[٤].

ونهاية هذا السفر الفناء المطلق للممكنات وظهور البقاء الحقيقيّ للحيّ الحقيقيّ؛ فيصير العبد حينئذ باقيا بالبقاء الحقيقيّ فانيا عن الاعتبارات الفانيّة[٥].

---

١. د، م وج: الإعتباريّ.

٢. د : الانتزاعيّ.

٣. ش: + السفر.

٤. ش: + وأن لا هو إلّا هو.

٥. ش: + والسلام على من اتّبع الهدى تمّت الرسالة.

سواد العين في حكمة العين

(حواشي برشرح حكمة العين ميرك بخارى)

اثر: شمس الدين محمّد بن أحمد خفريّ (متوفي ۹٤۲ ق)

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين(۱). الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسّلام على سيّد المرسلين محمّد وآله الطيّبين الطاهرين.

أمّا بعد(۲) **فيقول** الفقيرإلى الله الغنيّ محمد بن احمد الخفريّ: قد اتّفقت منيّ في سالف(۳) الزمان تعليقات على **شرح حكمة العين وحواشيه** فجمعتها(٤) وسمّيتها **سوادالعين في حكمة العين**؛ ومن الله التوفيق وبيده أزمّة التحقيق.

[۱] قوله: ومقابلاتها.

يمكن أن يكون معطوفاً على الأمور العامّة، وأن يكون معطوفاً على الشاملة؛ فعلى التقدير الثاني يكون العدم المطلق والامتناع المطلق(٥) الذاتيّ وأمثالهما(٦) من الأمور العامّة.

وللأمر العامّ تعريفات أُخر[٧]:

أحدها: إنّه ما يشمل مع مقابله الواحد[٨] جميع الموجودات بمعنى أن لا يخرج من شمول أحدهما على الإطلاق شيء من الموجودات، ويتعلّق بكلّ من المتقابلين غرض علميّ.

وثانيها[٩]: إنّه ما يشمل أقسام الموجود[١٠] التي هي الواجب والجوهر والعرض أو يشمل الإثنين[١١] منها.

وثالثها: إنّه ما يشمل جميع الموجودات أو أكثرها.

وعلى هذين التعريفين لم يكن العدم المطلق والوجوب الذاتيّ ونحوهما من الأمور العامّة.

نعم لو أريد بالشمول إمكان الطريان لها[١٢] ـ سواء بقيت بعد الطريان أو لا ـ كان العدم المطلق من الأمور العامّة.

والغرض أنّه يلزم على جميع[١٣] التعريفات الأربعة أن تكون العليّة والمعلوليّة من الأمور العامّة مع أن المصنّف لم يذكرهما في تلك المقالة التي وضعها لذكر الأمور العامّة، بل إنّما ذكرهما[١٤] في المقالة الثانية؛ فلابدّ من بيان باعثه على ذلك.

والقول بأنّ باعثه متابعة الإمام ـ كما قال المحشيّ قدّس سرّه ـ في غاية الضعف.

فالوجه أن يقال: لمّا كان أكثر مباحث[١٥] العلل والمعلولات غير متعلّق بالأمور العامّة وضع المقالة الثانية لذكرها وذكر فيها المباحث التي تعلّقت بالأمور العامّة، لكونها قليلاً؛ لئلا يحتاج فيها إلى الرجوع إلى المقالة الأولى.

والحاصل أنّ[١٦] وضع تلك المقالة ليس إلّا لذكر أحوال[١٧] أفراد العلّة

والمعلول و[١٨] ليس أكثرها أو[١٩] ليس شيء منها من الأمور العامّة.

وأيضاً وضع باب الأمور العامّة ليس إلّا لذكر أحوال مفهومات الأمور العامّة، لا أحوال أفرادها التي وجدت في الأعيان. فالمصنّف[٢٠] لمّا[٢١] وضع المقالة الأولى لتلك الأحوال ذكر[٢٢] الأمور[٢٣] العامّة في عنوانها.

وأمّا المقالة الثانية فإنّما وضعت لذكر أحوال أُخر للعلّة[٢٤] التي هي موجودة في الأعيان؛ ولهذا[٢٥] قال: المقالة الثانية في العلل والمعلولات.

[٢] [٣٠:٤] قوله: البحث الأوّل في الوجود والعدم.

أي في الوجود مطلقاً[٢٦] ـ سواءٌ كان خارجيّاً أو ذهنيّاً أو المطلق الشامل لهما. وفي العدم كذلك. وهذا أولى من حملها[٢٧] على الوجود المطلق الشامل لنوعيه الخارجيّ والذهنيّ[٢٨] وعلى العدم المطلق[٢٩] بمعنى رفع الوجود مطلقاً، كما لا يخفى؛ هذا[٣٠].

وقد قيل: إنّ الوجود والعدم ليسا من الأمور العامّة بل الموجود والمعدوم منها؛ فإنّ المراد من الشمول[٣١] في تعاريف[٣٢] الأمور العامّة هو الحمل مواطاةً.

أقول: المراد من الشمول أنّما هو الحمل[٣٣] ـ سواء كان بالمواطاة أولا[٣٤] ـ فالمبادي من الأمور العامّة، كما كان المشتقّات منها.

[٣] [٣٠:٧] قوله: لتوقّف على الفكر.

أي على[٣٥] الفكر الذي به يحصل[٣٦] التعريف؛ فلا يجري هذا الدليل

في التصديق البديهيّ الذي جزئه[٣٧] الذي هو غيرالحكم، نظريّ وذلك لأنّ التصديق النظريّ هوالذي يحتاج حصوله إلى الفكرالذي يحصل به الحجة، فمن احتياجه إلى الفكرالذي يحصل به المعرّف لا يلزم أن يكون نظريّاً، بخلاف التصوّر، فإنّه من احتياجه إلى الفكرالذي يحصل به المعرّف لزم أن يكون نظريّاً.

والحاصل أنّ المراد بالتصوّر النظريّ [٣٨] هوالتصوّر[٣٩] المحتاج إلى المعرف ـ سواءٌ كان احتياجه ناشياً من ذاته، أو من جزئه. والمراد بالتصديق النظريّ تصديق يحتاج إلى الدليل.

وظهربذلك أنّ جزء المتصوّر بالبديهة بديهيّ لا محالة[٤٠] بخلاف جزء[٤١] المصدق بالبديهة؛ فإنّه لا يلزم أن يكون بديهيّاً.

[٤] قوله: وجوابه منع مماثلة المهيّة للفرد الخارجيّ... .

وذلك[٤٢] إمّا بناءً على اختلاف الموجود الذهنيّ والأمرالخارجيّ في المهيّة، وإمّا بناءً على اختلافهما في نحوالوجود.

[٥] قوله: مع أنّ الحكم.

وفيه أنّ الحكم بامتناع المتصوّر بالكنه لا يستلزم إلّا التصوّر بالوجه ولا محذور فيه. فجاز أن يكون الممتنع هوالتصوّر[٤٣] بالكنه لا التصوّر بالوجه[٤٤].

نعم لوكان مراد صاحب القيل: إنّ الممتنع هوالتصوّر مطلقاً، يمكن ردّه[٤٥] بما ذكر، لكنّ الظاهرأنّ مراده أنّما هوامتناع تصوّر الوجود بالكنه،

يدلّ عليه قوله[٤٦]: «فلو حصل فيها مهيّة الوجود».

[٦] قوله في الحاشية: لأنّا نقول: ليس الكلام في المفهومين... .

فإن قيل: هذا الكلام يدلّ على أنّ لكلّ من الوجود ووجوديّ[٤٧] مفهوماً وما يعبّرعنه به؛ وهذا غير ظاهر، فيحتاج إلى بيان[٤٨].

قلت: لا شبهة في أنّ المهيّات الممكنة باعتبار معانيها لا تكون منشأً لانتزاع الموجوديّة فهي[٤٩] ليست موجودةً باعتبار ذواتها بدون انضمام الوجود إليها وارتباطها به بوجه من الوجوه في نفس الأمر. والوجود الإبهاميّ[٥٠] الذي هو من المفهومات الانتزاعيّة لا يتحقّق لذاته في نفس الأمر، بل إنّما التحقّق[٥١] لمنشأ[٥٢] انتزاعه؛ فانضمام[٥٣] الوجود الانتزاعيّ إلى المهيّة ليس مانعاً بالذات لطريان العدم واللاشئيّة والبطلان. والوجود الحقيقيّ ليس إلّا معنى[٥٤] هو مانع لطريان العدم واللاشيئيّة والبطلان بالذات. فبملاحظة أنّ ضمّ[٥٥] الوجود الانتزاعيّ الذي هو المعدوم إلى المعدوم باعتبار ذاته، لا يمنع المعدوميّة، بل إنّما يمنع باعتبار ملزومه، يُعلم أنّ لكلّ من الوجود ووجوديّ[٥٦] حقيقةً هي مانعة للانعدام ومفهوم انتزاعي يعبّر عنها به.

وهل الوجود موضوع لذلك المفهوم المنتزع ومستعمل في الحقيقة المذكورة[٥٧] استعمالَ اللازم في الملزوم، أو موضوع لحقيقة[٥٨] لا يدركها البشر إلّا بالوجه، وهذا المفهوم وجه من وجوهها[٥٩]، فعند الإطلاق يُفهم بهذا الوجه؟ فيه خلاف اختار الخيّام وتبعه[٦٠] ومنهم الغزاليّ، الثاني.

و إختار بهمنيار ـ كما صرّح به في كتاب **التحصيل** ـ وأفضل المحقّقين ـ كما صرّح به في **شرح الإشارات** ـ الأوّل.

فللوجود مفهوم إنتزاعيّ لازم للوجود الحقيقيّ الذي هو منشاء الانتزاع وملزومه في العقل، وكذا وجوديّ[٦١] مفهوم إنتزاعي هو الحصّة، وفرد هو بالحقيقة وجود المتكلّم.

والحاصل أنّ الوجود يُستعمل في المعنيين:

أحدهما: إنتزاعي ويُسمّى بالوجود الإثباتيّ.

ثانيهما: وجود حقيقيّ وهو حقيقة الوجود وغير زائد في واجب الوجود - كما يأتي برهانه، وسيجئ[٦٢] زيادة كشف لذلك.

بقي ههنا بحث وهو أنّ الحكماء ليسوا إلّا من أهل التنزيه؛ فكيف يدّعون بداهة كنه ما يعبّر عنه بمفهومي الوجود ووجوديّ[٦٣] ؟! ـ كما[٦٤] حكم به الشارح والمحشي ـ بل إنّما المناسب لمذهبهم ادّعاء بداهة مفهوميهما الذين أحدهما المطلق، والآخر مقيّد.

وبهذا ظهر سقوط الإيراد الذي في الشرح. وأيضاً ليس كثير فائدة في العلم بكون ذينك المفهومين المنتزعين بديهيين، وبكون[٦٥] الوجود الانتزاعيّ مشتركاً معنويّاً؛ بل كثرة الفائدة ليست إلّا في كون ما عبّر عنه بمفهوم الوجود الانتزاعيّ معلوماً، وبكونه معنى واحداً مشتركاً، نحواً من الاشتراك المعنى[٦٦]. وبهذا الاعتبار يكون المناسب هو التعرّض بحال ما يعبّر عنه بمفهوم الوجود.

ولهذا[٦٧] قال المحشيّ موافقاً للشارح: «في المفهومين ...». فلابّد ههنا من كلام فصل.

فأقول: لا شبهةَ في أنّ المطلوب الاصليّ ليس إلّا كون الوجود الحقيقيّ معلوماً وكونه معنى واحداً له نحو من الاشتراك المعنويّ بين الموجودات؛ ولو كان بحيث يكون عنياً في الواجب ومرتبطاً في الممكنات. ولمّا لم يكن للبشر تعقّل ذلك الوجود - عند أهل التنزيه - إلّا بالوجه الذّي هو كونه منشاء للوجودات الانتزاعيّ، فإذا عبّر بلفظ الوجود لا يُفهم منه[٦٨] إلّا معنى انتزاعيّ؛ فمعلوميّة الوجود الحقيقيّ بالوجه الذي هو المعنى الانتزاعيّ الذّي هو بديهيّ بالبداهة[٦٩]، تُجعل عندهم نازلاً منزلةَ العلم بذاته، لأنّ ذلك المعنى الانتزاعي لازم قريب له. نظير ذلك الحدّ الاقناعيّ الذي جعل نازلاً منزلةَ الحّد الحقيقي.

فعلى هذا بداهة الوجود الانتزاعيّ مستلزمة لبداهة العلم بالوجود الحقيقيّ، بالوجه الذي هو الوجود الانتزاعيّ. فيصحّ دعوى بداهة كلّ منهما. وأيضاً وحدة كلّ منها مستلزمةٌ لوحدة الآخر.

أمّا وحدة الوجود الانتزاعيّ فهي بديّهيّة[٧٠]، والدلايل المذكورة عليها تنبيهات.

وأمّا وحدة الوجود الحقيقيّ فهي حدسيّة يتحدّس العاقل بها[٧١] بملاحظة وحدة الوجود الانتزاعيّ.

فإن ناقش أحد في ذلك اندفع المناقشة بأن يقال: جعل الحكماء وحدته من الأصول الموضوعة وما جعل دليلاً عليها من التنبيهات التي ربما يحصل بملاحظتها الاطمينان عليها.

والحاصل أنّ المقصد الأصليّ ليس إلّا كون الوجود الحقيقيّ معلوماً بالوجه الذي هو لازم قريب له في التصوّر وكونه معنى واحداً.

ولهذا ترى[٧٢] القوم قد احتاجوا في إثبات التوحيد إلى هذا المبحث[٧٣].

وأمّا كون الوجود الانتزاعيّ بديهيّاً وكونه معنى واحداً أنّما هما[٧٤] مطلوبان بالعرض ليكونا مؤدّيين إلى معلوميّة الوجود الحقيقيّ ووحدته. وسيأتي زيادة إيضاح في مبحث التوحيد.

[٧] [٢:٣١] قوله: وهو ـ أي الوجود الذي هو متصوّر بالبديهة ـ مشترك.

أقول: إنّ[٧٥] المعنى المستعمل فيه[٧٦] لفظ الوجود إثنان:

أحدهما: انتزاعيّ بمعنى الكون المصدريّ.

وثانيهما: ما هو باعتبار ذاته مانع من الانعدام واللاشيئيّة والبطلان.

والوجود بالمعنى الثانيّ هو عين حقيقة واجب الوجود وحقيقة الوجود والموجود من حيث هو موجود[٧٧].

فباعتبار هذا المعنى معنى الوجود بعينه هو معنى الموجود. فالوجود الحقيقيّ باعتبار أنّه منشأ لانتزاع الموجوديّة، هو الموجود[٧٨]، وباعتبار أنّه باعتبار ذاته منشأ لذلك الانتزاع هو الوجود.

فعلى ما ذكر من التحقيق **تكون للموجود ثلاثةُ معانٍ:**

أحدها: الموجود الذي هو[٧٩] لذاته و[٨٠]بذاته موجود. ولهذا[٨١] قال الحكماء: «وبالحقيقة الموجود[٨٢] هو الوجود»[١].

وثانيها: المشتقّ من الوجود المصدريّ؛ بمعنى الثابت والمتحقّق.

---

١. قيصري، داود بن محمود، **شرح فصوص الحكم**، ص ٢٥.

وثالثها: المشتقّ الجعليّ[٨٣] من الوجود الحقيقيّ؛ ويكون معناه الشامل للواجب والممكن. و[٨٤] هو ما يكون أعمّ من الوجود القائم بذاته وممّا هو منسوب إليه ليكون[٨٥] معناه[٨٦] ما نسب إليه[٨٧] الوجود نسبة مّا ـ سواء □ كانت اتحاديّة[٨٨] أو ارتباطيّة ـ لا[٨٩] ما يكون أعمّ من الوجود القائم بذاته وممّا يقوم به الوجود؛ بأن[٩٠] يكون معنى الموجود ما قام به الوجود ـ سواء □ كان ذلك القيام قياماً[٩١] حقيقيّاً أو قياماً مجازيّاً هو عدم القيام بالغير ـ كما قيل ـ فإنّ هذا المعنى ليس[٩٢] مأخوذاً من الوجود الحقيقيّ؛ لأنّ الوجود الحقيقيّ ليس قائماً بالغير، بل جميع المهيّات الممكنة أنّما قامت به[٩٣] نحواً من القيام الذي لا يتأثّر الوجود به[٩٤] ولا يستكمل[٩٥] به ولا يكون بينها وبينه[٩٦] اتّحاد حقيقيّ.

والموجود باعتبار كلّ من المعاني الثلاثة[٩٧] المذكورة له معنى واحد وهذا هو مطلوب[٩٨] الحكماء في هذا المقام. والدلائل الثلاثة المذكورة فيه تدلّ عليه إمّا بواسطة أو غير واسطة.

فإن قيل: إنّ الموجود بالمعنى المتعارف أنّما هو المشتقّ من الوجود المصدريّ؛ فماالباعث في اعتبار الموجود بالمعنى الغير المتعارف وهو المشتقّ الجعليّ من الوجود الحقيقيّ؟

قلت: لمّا كان هذا المعنى هو مقتضى البرهان اعتبروه كالموجود بالمعنى الأوّل الذي هو عين ذات واجب الوجود.

وأيضاً لمّا كانت وحدته مستلزمةً لوحدة الوجود الحقيقيّ اعتبروه ليكون توطئةً لإثبات[٩٩] التوحيد، كما سيجئ إن شاء الله الحكيم[١٠٠].

فإن قيل: ما السند من[١٠١] كلام الحكماء على أنّ للوجود معنى هو حقيقيّة[١٠٢] ومغاير[١٠٣] للمنتزع العقليّ.

قلت: قال *الشيخ* في **الشفاء**: «و[١٠٤]نقول: إنّ معنى الموجود ومعنى الشيء متصوّران في الأنفس[١٠٥] وهما معنيان:

أمّا الموجود[١٠٦] والمثبت والمحصّل[١٠٧] أسماء مترادفة على معنى واحد. ولا شكّ[١٠٨] أنّ معناها قد حصل في نفس من يقرأ هذا الكتاب.

والشيء وما يقوم مقامَه قد يدلّ به على معنى آخرَ في اللغات كلّها؛ فإنّ لكلّ أمر حقيقةً هو بها ما[١٠٩] هو؛ فللمثلث حقيقة أنّه مثلث، وللبياض حقيقة أنّه بياض، وذلك هو الذي ربما سميّناه الوجود الخاصّ ولم نرد به معنى الوجود الإثباتيّ، فإنّ لفظ الوجود يدلّ به أيضاً على معانٍ كثيرة. منها الحقيقة التي هي[١١٠] عليها الشيء، فكأنّه ما عليه يكون الوجود الخاصّ للشيء.

ونرجع[١١١] فنقول: إنّه من البيّن أنّ لكلّ شيءٍ حقيقةً خاصّةً هي مهيّته، ومعلوم أنّ حقيقة[١١٢] كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي هو يرادف الإثبات. وذلك لأنّك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إمّا في الأعيان أو في النفس أو مطلقاً تعمّهما جميعاً[١١٣]، كان لهذا معنى محصّل مفهوم.

ولو قلت: إنّ حقيقة كذا حقيقة كذا، أو إنّ حقيقة كذا حقيقة، لكان حشواً في الكلام غيرَ مفيد.

ولو قلت: إنّ حقيقة كذا شيء لكان أيضاً قولاً غير مفيد ما يجهل وأقلّ

إفادة[١١٤] منه أن تقول: إنّ الحقيقة شيء، إلّا أن يعنى بالشيء الموجود. كأنّك قلت: حقيقة كذا موجودة.» انتهى[١].

قلت: قد أشار بقوله: «فإنّ لفظ الوجود يدلّ به على معانٍ[١١٥]»، إلى أنّ الوجود[١١٦] قد يُدلّ به على الوجود الحقيقيّ القائم بذاته المنسوب إليه المهيّات.

وأيضاً في قوله: «حقيقة كلّ شيء الخاصّة به غير الوجود الذي يرادف الإثبات»، إشارة إلى ذلك كما في قوله: «ولم يرد[١١٧] به معنى الوجود الإثباتيّ». وكما في قوله: «وذلك لأنّك إذا قلت: إنّ حقيقة كذا... .»، فإنّ ذلك الكلام يدلّ على أنّه قد دخل في مصداق قولنا: الإنسان موجود أمر وراءَ المهيّة ولوازمها، وهو الوجود الحقيقيّ.

وفي تسمية الحقيقة التي هي عليها الشيء وجوداً إشارة لطيفة إلى دقيقة شريفة لعلّ الشيخ قد أغفل عنها وإلّا لم يقل في مبحث علم الواجب ـ تعالى ـ ما قال. وسيجيء تحقيقها وبيان غفلته.

ثمّ قال في الشفاء: «والذي يجب وجوده بغيره دائماً ـ إن كان ـ فهو غير بسيط الحقيقة؛ لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له باعتبار غيره وهو حاصل الهوّية منهما جميعاً في الوجود. فلذلك لا شيء غير الواجب بعريّ عن ملابسة مّا بالقوة والإمكان باعتبار نفسه وهو الفرد، وغيره زوج تركيبيّ»[٢] انتهى.

قلت: يُعلم من هذا الكلام أنّ المستفاد من الفاعل الموجد أمر وراء

---

١. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، **الإلهيات من كتاب الشفاء**، ص٤١.

٢. همان؛ ص٤١.

المهيّة ومعنى الوجود الإثباتيّ المنتزع؛ كما لا يخفى عند المتأمّل الصادق. وسيأتي المآخذ الكثيرة الأخرى الدالّة على أنّ للوجود معنى حقيقيّاً غير منتزع.

والحاصل أنّ للوجود معنى منتزعاً(١١٨) كما أنّ له معنى حقيقيّاً(١١٩) هو منشأ الانتزاع بالذات. وكلّ منهما معلوم بلا اكتساب، ومشترك بين الموجودات بالاشتراك المعنويّ؛ فلاتغفل في(١٢٠) إجراء البراهين الآتية على كلّ منهما.

[٨] [٣١:٣] قوله: بمعنى أنّ إطلاق الوجود(١٢١) على الموجودات(١٢٢) بمعنى واحد.

في هذا التفسير فائدة قد غفل عنها صاحبه كما ستنكشف(١٢٣) بعدُ.

فإن قيل: الاشتراك المعنويّ أنّما يصحّ للوجود الذي هو المنتزع، وأمّا الوجود الحقيقيّ فلم يتصوّر فيه الاشتراك المعنويّ بين جميع الموجودات.

قلت: اشتراك الوجود الحقيقيّ بين الموجودات أنّما هو بمعنى أن لم يخلُ ولم ينقطع عنه موجود(١٢٤) من الموجودات، فاشتراكه ليس على نحو اشتراك الوجود الانتزاعيّ؛ فاعلم ذلك، فإنّه نفيس في مدرك(١٢٥) أهل التنزيه(١٢٦). وههنا كلامٌ لا يليق لأهل البحث.

[٩] [٣١:١٧] قوله: فلابدّ من إبطال جميع الاحتمالات على هذا التقدير...

قلت: إن أجري(١٢٧) الدليل على اشتراك الوجود الانتزاعيّ لم يخف

اندفاع الكلام[١٢٨] عنه إذا الوجود الانتزاعي ليس عيناً لشيء من الموجودات التي فيها[١٢٩] منشأه.

وإن أجري الدليل على اشتراك الوجود الحقيقيّ بالمعنى المذكور، اندفع عنه هذا الكلام أيضاً؛ فإنّه لا حاجة إلى إبطال أنّ الوجود الحقيقيّ ليس عيناً في الواجب[١٣٠] فإنّ[١٣١] اشتراك الوجود الحقيقيّ بمعنى عدم انقطاع شيء من الموجودات عنه يتحقّق بين الواجب الذي هو محض الوجود الحقيقيّ والممكنات الموجودة التي غير منقطعة عنه؛ فاعرف ذلك.

[١٠] قوله في الحاشية: هذا الكلام مدفوع عنهم، لأنّهم لم يقولوا[١٣٢]...

أقول: هذا الكلام مدفوع[١٣٣] عن الشارح؛ فإنّ كلام الشارح أنّه على تقدير كون الكلام فيما عبّر عنه بالوجود المطلق الانتزاعيّ، لم يصحّ إبطال الاحتمالين المذكورين. وقد صرّح المحشيّ قبلُ بأنّ الكلام ليس إلّا فيما عبّر عنه بالوجود الإثباتيّ.

نعم يرد على الشارح ما مرّ من أنّه لا حاجة في الاستدلال إلى بطلان ذينك الاحتمالين، بناءً على ما ذكر.

ويمكن دفع التناقض المتوهّم في كلام[١٣٤] المحشي بأن يقال: مراده بما يعبّر[١٣٥] عنه هو[١٣٦] الموجود[١٣٧] الحقيقيّ ـ على ما مرّ ـ وهو ليس عيناً في الواجب.

وأيضاً على تقدير الاستدلال على اشتراك الموجود[١٣٨] بالمعنى الثالث لا يخفى اندفاع ذلك الكلام أيضاً على الوجهين اللذين أحدهما مناسب لأهل التنزيه والآخر مناسب لأهل الحقيقة[١٣٩].

[١١] قوله في الحاشية: إنّما قالوا ذلك في الوجود الخاصّ ... .

أقول: هذا الكلام صريح في أنّ للوجود معنيين متباينين:

أحدهما: الوجود الذي هو عبارة عن الموجوديّة.

والآخر: هو معنى موجود لذاته وبذاته. وهو عين للذات القائم بذاته، الموجد لغيره، المستحيل كونه فرداً للوجود المصدريّ؛ فكن على بصيرة.

واعلم أنّ **حقيقة الوجود** هو ما باعتباره يكون الشيء موجوداً، والواجب أنّما يكون موجوداً باعتبار ذاته[١٤٠]، فذاته هو الوجود. بخلاف الممكنات[١٤١] فإنّها أنّما تكون[١٤٢] موجودة باعتبار أمر زائد عليها فيكون وجودها مغايراً لها. وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله الحكيم[١٤٣].

وأمّا الوجود المصدريّ فهو أمر عقليّ عارض لجميع الموجودات.

ولمّا كان مبحث الوجود دار[١٤٤] الأسرار الإلهيّة التي لم يحصل لها نضج بعدُ، لم أُبال في زيادة التطويل فيه[١٤٥]. **فأقول:** لا شبهة في أنّه يُفهم من لفظ «الوجود»[١٤٦] وما يرادفه مثل لفظ «هست» في الفارسيّة، ما ينافي المعدوميّة واللاشيئيّة ويمنع الانعدام واللاشيئيّة وهو المعنى الذي حكموا بأنّه مقدّم على جميع الاتّصافات بالمعاني التي هي[١٤٧] غيره، وعلى جميع المهيّات. والمنتزع العقليّ الذي[١٤٨] لا تحقّق[١٤٩] لذاته، لا يصحّ أن يمنع الانعدام ويتقدّم على الاتّصاف بغيره. فمن ذلك المنع والتقدّم يُعلم أنّ له حقيقةً متحقّقةً في نفس الأمر وهذه الحقيقة هي التي تسمّى بالوجود الحقيقيّ.

والعجب من قول بعض المدقّقين من[١٥٠] أنّ الحكم بتقدّم الوجود

على فعليّة المهيّات مع(١٥١) الحكم بأن ليس للوجود معنى إلّا المعنى الانتزاعيّ العقليّ.

والغرض من هذا التفصيل تحقيق أنّ للفظ الوجود معنى حقيقيّاً(١٥٢) غيرَانتزاعيّ مشتركاً بين جميع الموجودات. أمّا عند أهل التنزيه فبالمعنى المذكور. وأمّا عند أهل الحقيقة(١٥٣) فعلى النحو الذي يجيء تحقيقه(١٥٤) -إن شاء الله الحكيم(١٥٥) . وهذا المعنى هو عين لذات(١٥٦) الواجب تعالى وزائد في الممكنات. وأنّ الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ هو أمر عقليّ لازم للوجود الحقيقيّ، ولا تحقّق له أصلاً بحسب التحقّق الأصيل(١٥٧) إلّا باعتبار منشأ الانتزاع؛ لتكون على بصيرة(١٥٨) في هذا الكتاب، في المباحث الآتية التي هي كظلمات بعضها فوق بعض.

وليُعلم أنّ لأهل التنزيه في مبحث الوجود كلاماً هو كالصدف الذي يُربّى فيه الدرّ الذي هو كلام لأهل الحقيقة، ولهذا قال الحكماء: «الغائب المطلوب في طيّ الشاهد الحاضر»[١]؛ وهذا الكلام(١٥٩) من جوامع الكلم. ومن معانيه: أنّ المراد بالشاهد الحاضر ظاهر كلام الحكماء في مبحث الوجود، والمراد بالغائب المطلوب كلام أهل الحقّ.

والغرض الأصليّ أنّه لا منافات بين كلام الحكماء والصوفيّة والمحقّقين من المتكلّمين والإشراقييّن في مبحث الوجود والنور؛ فإنّ لكلّ من لفظي الوجود والنور معنى حقيقيّاً(١٦٠) له شعشعة من شعاعه وقعت على مدارك الممكنات(١٦١)، بل على جميع الممكنات(١٦٢) وبإدراك هذه

---

١. خفرى، شمس الدين، **تعليقة بر شرح الإلهيات تجريد**، ص١٣٥.

الشعشعة في كلّ شيء من الأشياء ينتزع عنه[١٦٣] الوجود الإثباتيّ والنور المجازيّ الذي هو المفهوم الظاهر لذاته. فاشتراك الوجود الإثباتيّ والنور المجازيّ بين جميع الموجودات دالّ على اشتراك الوجود الحقيقيّ الذي هو النور الحقيقيّ؛ سواء دلّ الدلائل المذكورة في الكتاب لأجل الاشتراك المعنويّ عليه بالذات أو لم تدلّ.

ولمّا كان المقصود الأعلى والغاية القصوى في قراءة أمثال هذا الكتاب العرفان الالهيّ، وجب تحقيق مذاهب الفرق الأربع المذكورة التي هي العرفاء بالله، ليحصل للطالبين بصيرة ومخلص[١٦٤] عن الشبهات التي هي الظلمات الواقعة في هذا الكتاب.

فاعلم[١٦٥] أنّ جميع الفرق الأربع متّفقون في أنّ الممكنات لا تكون موجودةً وظاهرةً، إلّا بالارتباط بواجب الوجود. و[١٦٦]**قال بعض المتكلمين:** «إنّ لذات الواجب هويّةً موجودةً باعتبار ذاته، ولا يمكن انقطاع موجود غيره عنه»، فالوجود عندهم أنّما هو معنى إنتزاعيّ ينتزع[١٦٧] عن ذات الواجب باعتبار ذاته، وعن الممكنات بواسطة[١٦٨] ارتباطها بالواجب وإيجاده ايّاها؛ ولهذا جوّزوا استناد وجود الشيء إلى نفسه على ما سيأتي عن قريب - إن شاء الله العليم[١٦٩]. فإنّ هذا التجويز أنّما نشأ من جعل الوجود منحصراً في الوجود الانتزاعيّ. فهم لا يُطلقون الوجود على ذات الحقّ؛ بل عندهم يعبّرعنه بلفظ «هو».

وأمّا الحكماء المشّاؤون والصوفيّة وباقي[١٧٠] المتكلّمين فقد اتّفقوا على أنّ للوجود حقيقةً هو الوجود الحقيقيّ، وهو باعتبار ذاته موجود

وغيره يوجد باعتبار(١٧١) ارتباطه إلى ذلك الوجود الحقيقيّ. فهم لا يجوّزون تحقّق الشيء بدون الوجود، والوجود الانتزاعيّ أمر عقليّ له ارتباط فعليّ(١٧٢) بالموجودات بعد تعقّلها؛ ولهذا قيل: «إنّ زيادته في التصوّر»[١].

والحاصل أنّ من قال بانحصار الوجود في الوجود الانتزاعيّ، فقد جوّز تحقّق الشيء بدون الوجود. فالمحقّقون لمّا لم يجوّزوا ذلك ذهبوا إلى أنّ للوجود حقيقةً يعبّر عنها بوجوب الوجود والوجود الحقيقيّ وتأكّد(١٧٣) الوجود. والوجود القائم بنفسه هو الذي(١٧٤) يعبّر عنه عند الإشراقيّين بالنور؛ فللنور عندهم حقيقة وهي الظاهر بذاته المظهر لغيره(١٧٥). فغير ذلك النور أنّما يظهر به. فالنور الحقيقيّ والوجود الحقيقيّ والهويّة المطلقة ألفاظ مترادفة، اختار الإشرقيّون في التعبير عن ذات الحق اللفظ الأوّل، والمشّاؤون اختاروا(١٧٦) الثاني، وبعض المتكلّمين اختاروا(١٧٧) الثالث.

وخلاصة الكلام أنّ الحكماء احتاجوا في المطالب الإلهيّة إلى إثبات وحدة كلّ من معنيي(١٧٨) الوجود؛

أمّا الوجود الحقيقيّ فلتوقّف إثبات التوحيد عليه.

وأمّا الوجود الانتزاعيّ فلكونه عنواناً للوجود الحقيقيّ ووحدته مثبتة لوحدته؛ ولهذا قال المصنّف بعد ادّعائه بداهة الوجود: «وهو مشترك»[٢].

---

١. طوسى، خواجه نصير الدين، **تجريد الاعتقاد**، ص ١٠٦.

٢. ميرك بخارى، ابن مباركشاه، **شرح حكمة العين**، ص٣٢.

[١٢] قوله: فالباقي(١٧٩) لا يكون إلّا ما عُلم عدم اختصاصه قطعاً.

لا يقال: إذ علم عدم اختصاصه علم اشتراكه معنى، فلا حاجة إلى الاستدلال عليه. فإنّه أنّما يحتاج إلى الاستدلال إذا كان الاختصاص مشكوكاً؛ لأنّا نقول: كون العلم بعدم الاختصاص عين العلم بالاشتراك المعنويّ ممنوع، فجاز أن يحصل الأوّل بدون الثاني. سلّمنا الاستلزام، لكنّ العلم بعدم الاختصاص أنّما يكون بالنسبة إلى مهيّة مهيّة، والشكّ في الاختصاص أنّما يكون بالنسبة إلى المهيّات والخصوصيات على الإجمال، فيحتاج(١٨٠) زواله إلى الاستدلال.

أو نقول: هذا الاستدلال أنّما يكون على بداهة العلم بالاشتراك المعنويّ، فيكون الاشتراك المعنويّ معلوماً بالبداهة، لكن بداهة هذا العلم البديهيّ نظريّ، ولهذا يحتاج إلى الاستدلال. والجواب الأوّل أنسب للكلام(١٨١) المصنّف.

وأيضاً لا يحتاج البقاء إلى العلم بعدم الاختصاص؛ بل إنّما يحتاج إلى الجزم بعدم الاختصاص.

وحينئذ يرد على الدليل المذكور أنّه أنّما(١٨٢) يدلّ على الجزم بالاشتراك المعنويّ(١٨٣)، ولم يكن الاعتقاد مطابقاً للواقع.

وليُعلم أنّ حاصل هذا الدليل أنّ الوجود لو لم يكن مشتركاً معنويّاً ـ أي لو لم يكن حمله على الأشياء التي يحمله(١٨٤) العقل عليها حملاً صادقاً بمعنى واحد ـ لزال اعتقاده بزوال اعتقاد الخصوصيات التي يُحمل عليها الوجود عند العقل حملاً صادقاً، لكن لم يزل اعتقاده(١٨٥) بزوال اعتقاد شيء من تلك الخصوصيات.

فعلى هذا لا يرد عليه الإيراد المذكور ولا النقض(١٨٦) **بأن يقال**: إنّ هذا الدليل بعينه جار في إثبات اشتراك مفهوم الشبح البعيد المحسوس في هذا الوقت، بين أمور لا يشكّ(١٨٧) في عدم تناوله لها جميعاً كالإنسان والفرس وأمثالهما؛ بأن يقال: مفهوم الشبح المحسوس البعيد في هذا الوقت محمول على هذا الشبح البعيد. فإذا اعتُقد أنّه إنسان أو فرس، أمكن أن يزول ذلك الاعتقاد مع عدم زوال كون هذا الشبح، الشبح المحسوس(١٨٨) في هذا الوقت. فلو صحّ الاستدلال المذكور على اشتراك الوجود معنىً، لزم اشتراك مفهوم الشبح المذكور بين الإنسان والفرس وغيرهما؛ وذلك لأنّ مفهوم الشبح المذكور لم يحمل على الإنسان والفرس وأمثالهما معاً، فلم يكن الدليل(١٨٩) جارياً(١٩٠) في إثبات اشتراكه.

ولم يرد عليه أيضاً النقض بما قيل: من أنّه يلزم من الدليل المذكور أنّا إذا رأينا أشخاصاً من بعيد وعلمنا أنّ أحدهم زيد، واعتقدنا أنّ هذا زيد، ثمّ يزول هذا الاعتقاد، واعتقدنا أنّ ذلك زيد، أن يكون(١٩١) زيد مشتركاً(١٩٢).

ولا حاجة إلى ما قيل: من أنّه يكون في هذه الصورة الحكم بالاتّحاد(١٩٣)، لا الحمل المتعارف؛ لأنّ ذلك الفرق ليس نافعاً في دفع النقض كما لا يخفى، مع أنّه يمكن(١٩٤) أن يبدّل الناقض الجزئيات المذكورة في النقض بالمفهومات الكليّة؛ مثل المسمّى بزيدٍ(١٩٥)، والمشار إليه بهذا، والمشاهد إليه(١٩٦) بذاك.

وأيضاً لا يندفع بذلك(١٩٧) النقض المذكور أوّلاً؛ فيحتاج إلى الجواب المذكور الذي يندفع به ذانك(١٩٨) النقضان.

[١٣] [٢:٣٢] قوله: ولبطل الحصر... .

لهذا الدليل تقريرات:

أحدها: إنّ معنى العدم واحد، فلولم يكن معنى الوجود واحداً لبطل الحصر العقليّ بين كون الشيء موجوداً وبين كونه معدوماً؛ لجواز أن يرتفع[١٩٩] الوجود الخاصّ عنه مع ارتفاع كونه معدوماً ـ على تقدير كون[٢٠٠] معنى العدم واحداً ـ بأن يكون موجوداً بوجود خاص آخرَ.

وثانيها: إنّ الحصر[٢٠١] العقليّ ثابت بين الوجود والعدم؛ بمعنى هو منافٍ لجميع الوجودات[٢٠٢]، فلولم يكن معنى الوجود واحداً لبطل الحصر العقليّ بين كون الشيء موجوداً وبين كونه معدوماً؛ بمعنى أن لا يكون له وجودٌ[٢٠٣] أصلاً.

وما قيل على هذا التقرير من أنّ فيه استعمال المشترك ـ أي العدم ـ في أكثر من معنى واحد، في[٢٠٤] غاية السقوط؛ لأنّه ليس في هذا التقرير استعمال[٢٠٥] في أكثر من معنى واحد، إلّا على تقدير كون العدم مشتركاً لفظيّاً. وهذا التقدير[٢٠٦] مفقود في نفس الأمر ومعلوم انتفائه من فهم هذا المعنى المذكور من العدم.

وثالثها: إنّ الحصر بين كون الشيء موجوداً وبين كونه معدوماً متحقّق مطلقاً، فلولم يكن معنى الوجود واحداً لتحقّق الحصر؛ على تقدير أن يراد بالوجود، الوجود الخاصّ، وبالعدم رفعه، ولم يتحقّق على تقدير أن يراد بالوجود الوجود الخاصّ، وبالعدم رفع الوجود الخاصّ الآخر؛ لجواز اجتماعهما في شيء[٢٠٧] وارتفاعهما عنه، فلم يتحقّق الحصر مطلقاً، لكنّ الحصر بين

الوجود والعدم متحقّق مطلقاً، فيكون معنى الوجود واحداً.

ورابعها[٢٠٨]: إنّ الحصر بين الوجود والعدم ثابت بدون اعتبار القرينة، فلزم[٢٠٩] من ذلك أن يكون كل من معنى الوجود والعدم واحداً، إذ لو لم يكن كذلك لثبت الحصر بمعونة القرينة، لكنّ اللازم منتفٍ، فكذا الملزوم.

وخامسها: إنّ الحصر بين ما فهم من الوجود مطلقاً وبين ما فهم من العدم مطلقاً ثابت، فلولم يكن لكلٍّ منهما معنى واحداً لم يتحقّق الحصر على النحو المذكور، لكنّ التالي باطل، لأنّه لم يجوّز العقل خلوّ شيء من العدم المطلق والوجود المطلق، بأيّ معنى كان لهما[٢١٠]؛ كما لم يجوّز اجتماعهما في شيء كذلك، فبطل كون أحد معنييهما متعدّداً.

فقرّر هذا الدليل بأحدٍ من هذه التقريرات، ليندفع عنه ما أورده المصنّف.

[١٤] قوله: ولما صحّ[٢١١]....

أي لولم يكن الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات[٢١٢] اشتراكاً معنويّاً، لما صحّ انقسامه بحسب المعنى إلى وجود[٢١٣] الواجب وجميع[٢١٤] وجودات الممكنات سواء اعتُبر انقسامه إليهما في تقسيم واحد أو في تقاسيم متعدّدة.

فاندفع ما قيل من أنّ انقسام الوجود إلى وجود الواجب ووجود الممكن بحسب المعنى لا يستلزم اتّحاد المعنى في جميع الممكنات؛ إذ قيد القسم قد يكون أعمّ.

وكذا الحكم لو انقسم الموجود إلى الواجب والممكن؛ فإنّ القسم بالحقيقة في هذا التقسيم أنّما هو الموجود المقيّد(٢١٥) بالواجب أو الممكن، ومفهوم الممكن أنّما هو قيد القسم، ولا يلزم من القسمة شمول مورد القسمة في جميع أفراد قيد القسمة(٢١٦)؛ بل إنّما يلزم شموله لجميع أفراد القسم. **فحينئذ وجب أن يكون المراد من قولهم:** إنّ الموجود(٢١٧) ينقسم إلى الواجب والممكن، أنّه ينقسم إلى الواجب وجميع الممكنات إمّا بتقسيم واحد أو بتقاسيم متعدّدة، ليلزم شمول(٢١٨) مورد القسمة ـ وهو مفهوم الموجود(٢١٩) ـ لجميع أفراد الممكن.

[١٥] قوله في الحاشية: فالذي لم يزل هو الاعتقاد بالوجود المحمول على ذلك السبب...

أقول: قد أشار بقوله: «بالوجود المحمول على ذلك السبب» إلى علاقة بها أضاف المصنّف الوجود إلى السبب الخاصّ في قوله: «ولا يزول اعتقاد وجوده(٢٢٠)»[١]، فتكون هذه الإضافة بأدنى ملابسة، وهي أنّه محمول على السبب الخاصّ.

وأيضاً أشار بقوله: «معنى كلام المصنّف...» إلى أنّ معنى قول المصنّف: «جزمنا بوجود ذلك السبب»[٢] أنّه جزمنا بأنّ ذلك السبب موجود وإلى تخطئة الشارح؛ فإنّه(٢٢١) حمل قول المصنّف: «ولا يزول

---

١. همان، ص٣٢.

٢. همان.

اعتقاد وجوده»[١] على أنّ مراده أنّه لا يزول اعتقاد الوجوب[(٢٢٢)] المنسوب إلى السبب الممكن الذي هو الخصوصيّة التي فرض زوال[(٢٢٣)] الاعتقاد المتعلّق بها، أو إلى السبب المطلق.

واعترض[(٢٢٤)] على كل من الإرادتين بما ذكر. فالمحشي ردّ كلامه[(٢٢٥)] بأنّ لكلام المصنّف محملاً آخرَ غير ما ذكره، وهو أنّ[(٢٢٦)] مراده أنّه لا يزول الاعتقاد بالوجود الذي يُحمل على ذلك السبب. فالضمير في قوله: «لا يزول اعتقاد وجوده» راجع إلى السبب الخاصّ المذكور المتّصف بالإمكان، وإضافه الوجود إليه أنّما هو باعتبار الحمل[(٢٢٧)] حين كون الاعتقاد متعلّقاً به.

فالشارح حمل كلام المصنّف على أنّ معناه أنّ ذلك السبب يُحمل عليه أنّه ممكن، ويحمل عليه أنّه[(٢٢٨)] موجود بوجود مقيّد بكونه وجود ذلك السبب المتّصف بالإمكان، بقرينه إضافة الوجود إليه في قوله: «لا يزول اعتقاد وجوده». ولهذا اعترض عليه بما[(٢٢٩)] ذكر.

و[(٢٣٠)] المحشيّ ردّ عليه بأنّ معنى كلام المصنّف أنّ الوجود محمول على السبب بلا اعتبار تقيّده[(٢٣١)] إلى سبب مّا، كما أنّ الخصوصيّة محمولة عليه. ويزول الاعتقاد المتعلّق بالخصوصيّة ولا يزول الاعتقاد بوجود ذلك السبب، أي[(٢٣٢)] بأنّه موجود. ولزم من ذلك أن يكون الوجود مشتركاً بالاشتراك المعنويّ، ولا يرد عليه ما ذكره[(٢٣٣)] الشارح.

---

١. همان.

[١٦] [٣٣:٤] قوله: ويجوز قيام بعض أفراده بنفسه.

هذا الكلام ليس على ما ينبغي؛ لأنّ المراد هو أنّ مفهوم الوجود معنى واحد مشترك بين جميع الموجودات؛ فمن كون فرده قائماً بنفسه، لا يلزم أن لا يكون لمفهومه خصوصيّة؛ فإنّ الفرد بالنسبة إليه خصوصيّته.

والأولى(٢٣٤) **أن يقال:** يجوز أن يكون بعض مفهوماته قائماً بنفسه على تقدير كون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً. ولعلّ هذا هو المراد من العبارة المسطورة.

ويمكن توجيه عبارة المصنّف بوجه آخر غير الوجهين المذكورين؛ وهو أن يقال: على تقدير أن لا يكون الوجود مشتركاً معنويّاً جاز أن يكون وجود الممكنات زائداً عليها، مع كونه(٢٣٥) واحداً في جميعها وأن يكون للوجود(٢٣٦) معنى آخر غير الوجود الذي هو في الممكنات، وهو قائم بنفسه، وهو الوجود الواجبيّ. فلا يجب زوال اعتقاد الوجود بزوال اعتقاد الخصوصيّة.

فحاصل هذا التوجيه هو أن يقال: لا نسلّم أنّه لو لم يكن الوجود مشتركاً معنويّاً لزال اعتقاد الوجود(٢٣٧) باعتقاد الخصوصيّة؛ لأنّ الوجود المعتقد إن كان هو(٢٣٨) الوجود الواجبيّ فيحتمل أن لا يكون الوجود مشتركاً معنويّاً(٢٣٩) بين الواجب والممكنات، ويكون الوجود الواجبيّ قائماً بنفسه لا خصوصيّة له في نفس الأمر، فالاعتقاد(٢٤٠) به لا يزول بزوال اعتقاد شيء من الخصوصيات التي هي المطابقة لما في نفس الأمر لبرائته عنها. وإن كان هو(٢٤١) الوجود الممكن؛ فيحتمل أن لا يكون الوجود مشتركاً معنويّاً بين الواجب والممكنات، ويكون زائداً على مهيّات الممكنات مع

كونه معنى[٢٤٢] واحداً مشتركاً بين جميع[٢٤٣] المهيّات الممكنه التي هي الخصوصيات، فلا[٢٤٤] يزول الاعتقاد به[٢٤٥] بزوال[٢٤٦] اعتقاد شيء من تلك الخصوصيّات؛ فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره الشارح والمحشيّ، بناءً على أنّ المراد بالخصوصيات هي الخصوصيات المطابقة لما في نفس الأمر ـ كما لا يخفى ـ وحينئذ[٢٤٧] تعيّن دفع المنع بما قرّرناه سابقاً؛ فافهم.

وظهر ممّا ذكرنا مع ما في الشرح أنّ لعبارة المصنّف أربعةَ[٢٤٨] توجيهات؛ لأنّ لكل من السندين توجيهين، والحاصل من ضرب الإثنين في الإثنين أربعة.

[١٧] قوله في الحاشية: وحاصله[٢٤٩]، إلى قوله: لكنّ.

ههنا احتمالان آخران غير الأربعة التي رابعها عكس قول المصنّف:

أحدها: إنّه عين المهيّة في بعض الممكنات. وفي باقي الممكنات والواجب تعالى زائد.

وثانيهما: عكس ذلك.

فإن قلت: ههنا احتمالان آخران غير تلك الستة، بناءً على أنّ الكلام في الوجود المطلق. وهما: أنّ مفهومه عين في بعض الممكنات مع أنّه عارض له، وفي باقي الموجودات زائد أو عين.

والأوّل من هذين القسمين، هو مذهب الحكماء؛ وذلك لأنّ الكلام في الوجود الإثباتيّ الذي هو بديهيّ التصوّر؛ وهو زائد عارض لجميع الموجودات ـ سواء كان ممكناً أو واجباً ـ مع كونه موجوداً في الذهن بوجود زائد عليه.

قلت[٢٥٠]: هذان الاحتمالان مندرجان في الاحتمالات المذكورة، فلا حاجة إلى اعتبارهما مع ما ذكر[٢٥١].

[١٨] قوله في الحاشية: ولعلّه لاحظ في هذا التفصيل مذهب الحكماء[٢٥٢].

لا يخفى عليك أنّ الوجود الإثباتيّ ليس عيناً في الواجب عند الحكماء. فعلى تقدير أن يكون الكلام في مفهوم الموجود المشتقّ من الوجود الإثباتيّ، لا يكون هذا التفصيل مذهبهم. وكذا إن كان الكلام في الموجود المأخوذ من الوجود الحقيقيّ. فإنّه لم يكن التفصيل المذكور باعتبار[٢٥٣] مذهبهم.

وأمّا الوجود الحقيقيّ الذي[٢٥٤] باعتبار ذاته موجود[٢٥٥] فهو عين ذات الواجب[٢٥٦]، والكلام ليس فيه، وإن كان وحدته مقصودة[٢٥٧] بالذات من إثبات كون الموجود بالمعنيين المذكورين مشتركاً بين جميع الموجودات اشتراكاً معنوياً.

ولعلّ مراد المحشيّ من قوله: «لعلّه[٢٥٨] لاحظ»، أنّه لاحظ في هذا التفصيل صورة مذهبهم.

[١٩] قوله في الحاشية: فإن قيل[٢٥٩]: لا نسلّم أنّ زوال اعتقاد الخصوصيّة....

فيه مناقشة في العبارة؛ فإنّ منصب المستدلّ الإثبات، لا المنع. والغرض إثبات المقدّمة الممنوعة، بأن يقال: المراد بالخصوصيّة التي هي مذكورة في كلام المستدلّ ما يعمّ المهيّة والذات، سواء كان عين الوجود أم

لا. وزوال اعتقاد الخصوصيّة التي هي نفس الوجود كما هو[٢٦٠] في الاحتمال الثاني مستلزم لزوال اعتقاد الوجود، إذ استلزام الشيء لنفسه[٢٦١] ضروريّ.

[٢٠] قوله في الحاشيه: فالجواب أن يقال: حاصل ما قلت... .

وحاصله: أنّه إن جعل الخصوصيّة أعمّ من الوجود وغيره لم يمكن منع الشرطيّة، بناءً على السند الثاني، بل[٢٦٢] تثبت. لكن يصير بطلان التالي ممنوعاً، فلا نفع للمستدلّ في ذلك التعميم. وإن جعل الخصوصيّة غير متناول للوجود، كان[٢٦٣] الملازمة ممنوعة بالسند الثاني.

[٢١] قوله في حاشية الحاشية: هذا أنّما يلزم... .

أي قول المجيب عن دفع المنع المذكور في الحاشية من أنّ حاصل ما قلت: «إنّ زوال اعتقاد الوجود مستلزم لزوال اعتقاد الوجود» أنّما يلزم إذا علم أنّ تلك الخصوصيّة هي الوجود في نفس الأمر، أي لا يلزم بمجرّد الحكم باتّحادهما ـ على تقدير الاشتراك اللفظيّ على الاحتمال المذكور ثانياً ـ أن يكون حاصل ما قال دافع المنع: «إنّ زوال اعتقاد الوجود مستلزم لزوال اعتقاد الوجود»؛ بل يلزم أن يكون حاصله أنّ زوال اعتقاد ما هو الوجود ـ على التقدير المذكور، وهو ذات الواجب ـ مستلزم لزوال اعتقاد الوجود. وإذا فتّش عن ذلك الاستلزام في نفس الأمر ظهر عند العقل عدم[٢٦٤] تحقّقه. فظهر بطلان التقدير المذكور؛ وهو المطلوب.

وهذا خلاصة مراد المحشي من قوله: «ولكنّا إذا حملنا على ذلك

السبب أنّه واجب وأنّه موجود ...».

وأراد بالخصوصيّة المذكورة في قوله: «فالمعلوم أنّه خصوصيّة عبّر عنها بالواجب»؛ أي معنى خاصّ[٢٦٥] يعبّر عنه بالواجب سواء كان نفس الوجود أو لا؛ أي لا يُعلم في أوّل النظر أنّه نفس الوجود أو غيره، وإن تعيّن في النظر الثاني أنّه غير الوجود.

[٢٢] قوله في الحاشية: نعم لو علم كون الوجود عين الخصوصيّة... .

فإن قلت: على تقدير أن علم كون الوجود عين الخصوصيّة لم يرجع حاصل الدليل إلى ما ذكره؛ بناءً على أنّ المراد بالوجود المذكور[٢٦٦] في قوله: « لزال اعتقاد الوجود» هو الموجوديّة، لا كون الشيء وجودا[٢٦٧]. فإنّ المطلوب أنّ الوجود مشترك بين الوجودات[٢٦٨] اشتراكاً معنويّاً، فلو علم أنّ الوجود عين الخصوصيّة لرجع حاصله إلى أنّ زوال اعتقاد الوجود مستلزم لزوال اعتقاد الموجوديّة؛ فلو كان[٢٦٩] الخصوصيّة المذكورة في الدليل شاملة[٢٧٠] للوجود لتمّ الدليل بأن يقال: لو كان إطلاق الموجود[٢٧١] على الموجودات باشتراك اللفظيّ لزال اعتقاد الموجوديّة[٢٧٢] بزوال اعتقاد الخصوصيّة التي هي الوجود مثلاً، كما هو المفروض في السند الثاني؛ لكنّ التالي باطل، لأنّه يمكن أن يزول كون[٢٧٣] السبب وجوداً ولم يزل كونه موجوداً.

قلت: المراد بقول المصنّف: «الوجود الواجبيّ»[١]، هو الموجود الواجبيّ.

---

١. همان، ص٣٣.

فالوجود[٢٧٤] الذي حكم بأنّه قائم بنفسه هو الموجود من حيث هو موجود.

فحاصل السند الثاني أنّ الموجود على تقدير كونه مشتركاً لفظيّاً جاز أن يكون أحد معانيه هو ذات الواجب القائم بذاته. فليس له خصوصيّة وراءَ الموجوديّة، فالاعتقاد به لا يزول بزوال شيء من الخصوصيّات لبرائته عنها. فحينئذ إن جعل الخصوصيّة المذكورة في الدليل ـ كما هو ظاهر[٢٧٥] ـ شاملةً لكلّ ماهيّة وذات ـ سواء كانت عين الموجوديّة أو لا ـ ورد عليه ما ذكره المحشيّ في الحاشية. ويصحّ قوله: «نعم لو علم كون الوجود ...».

ولقائل أن يقول: على التقدير المذكور أيضاً لو علم كون الوجود عين الخصوصيّة لم يرجع حاصل الدليل إلى ما ذكره، بل إنّما يرجع حاصله إلى قولنا: زوال اعتقاد الوجود؛ أي الموجود من حيث هو موجود بصرافته مستلزم لزوال اعتقاد الوجود؛ أي كونه موجوداً. وحينئذ يمكن تتميم[٢٧٦] الدليل على النحو المذكور.

نعم لو علم كون الوجود عين الخصوصيّة بحيث لم يكن[٢٧٧] تميّز بينهما أصلاً، لرجع حاصل الدليل إلى ما ذكره؛ ولعلّ مراد المحشي[٢٧٨] هذا.

[٢٣] [٣٣:١١] قوله: ويكون الوجود الواجبيّ قائماً بنفسه لا خصوصيّة له.

هذا أنّما يصلح سنداً لمنع الشرطيّة، لو كان مراد المستدلّ من الخصوصيّات، الخصوصيات التي في نفس الأمر. أمّا لو كان المراد[٢٧٩] الخصوصيات ـ سواء كانت مطابقة لما في نفس الأمر أو لا ـ فلا

يصلح[٢٨٠] سنداً؛ لأنّه يمكن[٢٨١] أن يعتقد في الوجود الذي هو قائم بذاته، أنّه جوهر مثلاً، ثمّ عند زوال اعتقاد الخصوصيّة ـ وهي الجوهريّة في المثال ـ يلزم زوال اعتقاد الوجود المفروض، لأنّ المعتقد لمّا اعتقد الخصوصيّة جوهراً، فيكون الوجود مختصّاً بالجوهر بحسب اعتقاده، فيزول اعتقاد وجود الجوهر بزوال اعتقاد الجوهر. وهذا هو النظر الثاني من النظرين اللذين أوردهما العلّامة المحشيّ[٢٨٢] على توجيهه في السند الثاني.

والحاصل أنّ توجيه الشارح أنّما يصحّ[٢٨٣] إن لو كان المراد بالخصوصيات، الخصوصيات التي في نفس الأمر بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة.

وأما توجيه المحشي فهو لا يصحّ[٢٨٤] على كل من التقديرين؛ أي سواء كان المراد من الخصوصيات، الخصوصيات التي في نفس الأمر أو لا.

[٢٤] [٣٣:١٦] قوله: وفيه نظر؛ لأنّ الاعتقاد بأحد المتغايرين يجب[٢٨٥] ....

لا يخفى أنّ الاعتقاد بأحد المتغايرين يجب أن يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر، إذا كان مختصّاً بذلك الآخر بحسب اعتقاده ـ سواء كان الاختصاص مظنوناً أو مجزوماً به، وكذا الحال إذا كان مشكوك الاختصاص. فالباقي لا يكون إلّا ما جزم العقل بعدم الاختصاص ـ سواء كان الجزم مطابقاً للواقع أو لا.

فللمانع أن يقول: الاعتقاد بأحد المتغايرين لا يجب أن يزول عند زوال الاعتقاد بالآخر بناءً على احتمال تحقّق الجزم بعدم الاختصاص، مع كون

ذلك الجزم غير مطابق للواقع. وحينئذ[٢٨٦] لا يندفع بما ذكره الشارح.

نعم يندفع بـأن يقال: الجزم في الاعتقاد إذا كان ناشياً من[٢٨٧] البداهة كان مطابقاً للواقع لا محالة.

وليُعلم أنّ لهذا الدليل تقريراً آخرَ وهو أنّه لو لم يكن إطلاق الموجود[٢٨٨] على الموجودات بمعنى واحد لتبدّل الاعتقاد بالوجود عند تبدّل الاعتقادات باعتبار الخصوصيات عدماً ووجوداً. وحينئذ لا وجه للسند الثاني على الوجه الذي قرّره الشارح، كما أنّه لا وجه له إذا حمل الخصوصيات المذكورة في الدليل على الخصوصيات التي في نفس الأمر بالنسبة إلى الوجود المطلق ـ أي الوجود بلا قيد.

[٢٥] [٣٤:٥] قوله: أما لو كان المراد[٢٨٩] الخصوصيات التي في نفس الأمر فلا يصلح سنداً[٢٩٠].

أراد بتلك الخصوصيات، الخصوصيات التي في نفس الأمر بالنسبة إلى الوجودات الخاصّة.

وأما إذا أريد بها الخصوصيات التي في نفس الأمر، بالنسبة إلى الوجود المطلق ـ أي الوجود بلا قيد ـ فهو في حكم تعميم الخصوصيات.

وليُعلم أنّ المراد بالخصوصيات المذكورة في ذلك الدليل هي الخصوصيات التي في نفس الأمر بالنسبة إلى الوجود المطلق، سواء اعتُبر فيه زوال اعتقاد الخصوصيات، أو تبدّل الاعتقادات باعتبارها، أو تردّد الذهن فيها مع الجزم بالوجود ـ كما ذكره المحقّق الطوسيّ[٢٩١] في

التجريد[1].

فيندفع عنه ما قيل من: أنّه يستلزم أن يكون الوجود مشتركاً بين نفسه وغيره. فيلزم أن يكون للموجود وجود(٢٩٢) آخرُ مشترك(٢٩٣) بينه وبين غيره؛ فإنّا قد نجزم بوجود علّة شيء ونعتقد بأنّها مفهوم الوجود، ثمّ بزوال اعتقاد كونها مفهوم الوجود لا يزول كونها موجوداً.

وأيضاً قد نجزم بوجود علّة شيء ونتردّد في أنّها مفهوم الوجود أو غيره.

وذلك الاندفاع لأنّه إن(٢٩٤) أراد الناقض أنّه يلزم(٢٩٥) من الدليل المذكور بأحد من التقريرات الثلثة، أن يكون للوجود المطلق أو الوجود الخارجيّ أو الوجود الذهنيّ، وجود مطلق أو وجود ذهنيّ، سلّمنا جريان الدليل بأحد من التقريرات فيه، لكن(٢٩٦) منعنا تخلّف المدّعي؛ فإنّ الوجود سواء أخذ مطلقاً أو مقيّداً بالخارج أو الذهن، يوجد بالوجود المطلق الزائد عليه، كما يُوجد في الذهن بوجود زائد عليه.

وإن أراد أنّه يلزم أن يكون لأحد الوجودات الثلثة المذكورة وجود خارجيّ مشترك بينه وبين غيره، منعنا جريان الدليل فيه؛ فإنّ الوجود الذي كلامنا فيه(٢٩٧) من المعقولات الثانية، وليس له تحقّق في الخارج، فلم يندرج في الخصوصيات التي لها وجود خارجيّ، ليلزم(٢٩٨) من التردّد أو الزوال أو التبدّل فيه مع(٢٩٩) الجزم بالوجود الخارجيّ كون الوجود الخارجيّ مشتركاً بينه وبين غيره في نفس الأمر.

وإن أراد أنّه يلزم من الدليل المذكور أنّ للوجود(٣٠٠) من حيث إنّه

---

١. طوسى، خواجه نصيرالدين، **تجريد الاعتقاد**، ص ١٠١.

موجوديّة الشيء وجودا(٣٠١) آخر في نفس الأمر، كان في حكم الشقّ الثاني. فإنّه ليس لموجوديّة(٣٠٢) الشيء وجود في نفس الأمر، بل نحو وجودها أنّها موجوديّة الشيء، وليس لها موجوديّة اخرى. ولهذا قال الشيخ في **التعليقات**: «إنّ أفراد الوجود وجوداتها في موضوعاتها بعينها وجودات موضوعاتها، بخلاف الأعراض؛ فإنّ وجوداتها في موضوعاتها بعينها وجودات أنفسها»[1].

وأيضاً يندفع من الدليل المذكور من أنّه ليس شيء من التردّد الذي هو(٣٠٣) تجويز العقل واعتقاد الخصوصيّة وتبدّل الخصوصيّة ممّا يستلزم المطابقة للواقع، فلا يلزم منه(٣٠٤) أن يكون الوجود مشتركاً بالاشتراك المعنويّ في نفس الأمر ـ كما لا يخفى ـ. وقد مرّ(٣٠٥) الإشارة إليه سابقاً؛ فلا تغفل.

[٢٦] [٣٤:١٢] قوله: وكذا الثانية... .

لا يخفى عليك أنّ هذا لا يرد(٣٠٦) على أحد من التقريرات المذكورة لهذا الدليل؛ فلا تغفل.

[٢٧] قوله: وتفصيل المقام أن يقال(٣٠٧)... .

ليُعلم أنّ للعدم معنيين:

أحدهما: الرفع المطلق. وهو بهذا المعنى ليس مقابلاً للوجود.

---

١. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، **التعليقات**، ص٧٣.

وثانيهما: رفع الوجود. وهو بهذا المعنى نقيض للوجود.

وعلى تقدير الاشتراك[٣٠٨] بين معانيه بحسب اللفظ، يكون العدم بالمعنى الثاني أيضاً مشتركاً لفظيّاً لا محالة. فعلى هذا يكون العدم المذكور في قول المحشي: «وحينئذ إمّا أن يكون إطلاق العدم عليها بالاشتراك لفظاً، كإطلاق الوجود على أفراده، أو بالاشتراك معنىً»، أنّما هو بالمعنى الأوّل ويكون[٣٠٩] العدم المذكور في ضمن قوله: «كذلك العدمات المتقابلة لها»، أنّما هو بالمعنى الثاني. فلا يكون استعمال العدم في القولين المذكورين بمعنى واحد كما هو المفهوم من ظاهر كلامه، إلّا بأن يقال: المراد بالعدمات، عدمات الوجودات؛ فإنّه يصحّ حينئذ وصفها بالمقابلة للوجودات مع استعمال العدم في هذا القول بمعنى الرفع المطلق، كاستعماله في القول الثاني.

ليُعلم أنّ لكلّ من الأقسام الأربعة المذكورة في الحاشية تسعة احتمالات؛ لأنّه لا يخلو في كلٍّ منها من أن يردّد بين الوجود الخاصّ ورفع الوجود الخاصّ الآخر مطلقاً أو بخصوصه، أو بين الوجود الخاصّ ورفع وجود من الوجودات، أو بين الوجود الخاصّ ورفع جميع الوجودات، أو بين وجود من الوجودات ورفعه، أو بين وجود من الوجودات ورفع وجود من الوجودات، أو بين وجود من الوجودات ورفع جميع الوجودات، أو بين وجود من الوجودات ورفع الوجود الخاصّ بخصوصه. فهذه تسعة احتمالات في كلٍّ من الأقسام الأربعة.

والحصر أنّما يثبت في الاحتمالين الأوّل والسادس، و لا يتحقّق في الثاني والثالث منع الجمع ولا منع الخلوّ. وفي باقي الاحتمالات أنّما

يتحقّق منع الخلوّ فقط. فجميع الاحتمالات ستة وثلاثون، الحاصل عددها من ضرب أربعة[٣١٠] في تسعة. ويكون الحصر ثابتاً في ثمانية أقسام. ومنع الخلوّ فقط يتحقّق في عشرين احتمالاً. وفي الثمانية الباقية لا يتحقّق منع[٣١١] الخلوّ ولا منع الجمع.

[٢٨] قوله في الحاشية: على تقدير الاشتراك لفظاً لم يكن الترديد... .

لقائل أن يقول: كون الحصر العقليّ في الصورة المسطورة موقوفاً على استقراء معاني الوجود ممنوع؛ فإنّ الإحاطة الإجماليّة كافية[٣١٢] فيه. وأيضاً تعقّل طرف الحصر موقوف على الاستقراء أو على الإحاطة الإجماليّة، وذلك لا يختلّ[٣١٣] بكون الحصر عقليّاً.

نعم يرد على هذا الاحتمال أنّ الوجود فيه ليس مستعملاً في معناه الحقيقيّ، لا ضير في ذلك لأنّ المقصود هو احتمال أن[٣١٤] يتحقّق فيه حصر، سواءٌ وقع فيه استعمال الوجود بالحقيقة أو بالمجاز[٣١٥]، كما في أكثر الاحتمالات المذكورة في الحاشية. وقد أشار إلى البحث المذكور بقوله: «فالأولى».

وإنّما كان المذكور في الحاشية أولى، لأنّه على هذا التقدير لا يتجاوز استعمال لفظ الوجود عن الحقيقة في الحصر. ولا خفاءَ في أنّ المراد بثبوت الحصر على تقدير استعمال كلٍّ من الوجود والعدم بالحقيقة. فعلى هذا لو قال: «والصواب»، لكان أصوب.

ولا خفاء في أنّ هذا القسم راجع على هذا الترديد إلى القسم الأوّل المعتبر فيه خصوص الموضوع.

فإن قيل: إنّما يلزم ذلك[٣١٦] إن لو كان المراد بقوله: «كلّ واحد»، كلّ خصوصٍ خصوصٍ في القضايا المتعدّدة.[٣١٧] أمّا إن كان المراد منه كلّ خصوصٍ خصوصٍ في قضيّة واحدة[٣١٨] فلا يرجع إلى القسم الأوّل.

قلت: على هذا التقدير يحتاج إلى استواء[٣١٩] معاني الوجود[٣٢٠] المستعمل[٣٢١] في قوله: «وجوده الخاصّ» ـ على تقدير اشتراك الوجود لفظاً ـ وإن لم يحتج هذا إلى الإستواء[٣٢٢] لم يحتج ما ذكره الشارح إليها، والفرض أنّها بالحقيقة في حكم واحد في ذلك الاحتياج وعدمه.

[**ولعلّ مراد المحشي** ممّا قال في حيّز الأولى[٣٢٣] أن يُجعل القسمان المذكوران قسماً واحداً، بأن يقال: الترديد في كل خصوصٍ خصوصٍ بين كلّ وجود[٣٢٤] ورفعه حاصرٌ.

وليُعلم أنّ ما ذكره الشارح هو الأولى، لأنّ المستدلّ استدلّ بتحقّق انحصار الشيء في الموجود والمعدوم على اشتراك الوجود معنى، ولم يصرّح بتخصيص الشيء ولا بتعميمه. فعلى المانع أن يثبت الانحصار على تقدير الاشتراك اللفظيّ في كل من القسمين اللذين يعتبر في أحدهما خصوص الموضوع[٣٢٥] وفي الآخر عمومه ـ كما اعتبره. ولا يكفي للمانع الإثبات في خصوص الموضوع، إذ كفى للمستدلّ عدم ثبوت الحصر في صورة عموم الموضوع ـ على تقدير الاشتراك[٣٢٦] اللفظيّ ـ مع ثبوته فيها[٣٢٧] في نفس الأمر.

وليُعلم أنّه يمكن دفع ذلك المنع المتوجّه إلى الشرطيّة الثانية بأن يقال: مراد المستدلّ بالدليل المذكور أنّ الحصر ثابت بالبداهة في قولنا:

«الشيء إمّا[٣٢٨] موجود أو معدوم» ـ سواء اعتبر خصوص الشيء أو عمومه. ولم يوجد فرق بين ما يُفهم من الوجود والعدم في التقديرين. وحينئذ لا وجه لما ذكره الشارح في التفصيل، ولا لما ذكره المحشي، كما لا يخفى؛ فاعلم ذلك، فإنّه دقيق نفيس.][٣٢٩]

[٢٩] [٣٥:١٠] قوله: فالمنفيّ غير لازم.

وذلك لأنّ المنفيّ هو[٣٣٠] زوال اعتقاد ما يُطلق عليه الوجود بالاشتراك اللفظيّ، واللازم هو زوال اعتقاد الوجود الذي كان السبب موجوداً به.

[٣٠] [٣٥:١٣] قوله: بل الأصوب إيراده عليها.

إنّما كان هذا أصوب لأنّ منع بطلان التالي أنّما يصحّ على تقدير احتمال من احتماليه، وعلى تقدير الاحتمال الآخر يصير الملازمة ممنوعة، فالأصوب اعتبار الاحتمالين في التالي المذكور في الشرطيّة ليصير على اختيار[٣٣١] أحدهما بطلان التالي ممنوعاً، وعلى اختيار[٣٣٢] الآخر الشرطيّة ممنوعةً. لا اعتبار الاحتمالين في التالي المذكور في نفي التالي، لأنّه مانع لما ذكر في الشرطيّة في المعنى.

وأيضاً قوله: «والمنفيّ غير لازم واللازم غير منفيّ» مبنيّ على أنّ المراد بالتالي المذكور في المقدّمة الاستثنائيّة غير التالي المذكور في الشرطيّه، وهذا غير متعارف في الاستدلالات بخلاف ما ذكر في الأصوب، فإنّه ليس فيه ما يخالف المتعارف.

[٣١] [٣٦:١٣] قوله: لكن لا يلزم منه نفي ما ادعيتم.

تفصيل الكلام: أنّه على تقدير أن يكون المراد بالوجودين المذكورين في بيان بطلان التالي وفي التالي معنى واحد ـ كما هو المناسب ـ كان الاحتمالات ثلثة، ذكرها المحشي. والمقصود هو الثالث. والمنع مندفع[٣٣٣] بأدنى تأمّل وإن كان متعدّداً؛ فالاحتمالات ستّة.

فجميع الاحتمالات تسعة في الستّة منها. وهي على تقدير المخالفة يكون المنفي غير لازم مع أنّ في بعضها صحّة منع بطلان التالي وفي بعضها صحّة منع الملازمة وبطلان التالي معاً. ولا يخفى حال الأقسام الثلثة المذكورة في الحاشية.

[٣٢] قوله في الحاشية: وأمّا نفي التالي فمحتاج...

أقول: من له وجدان صحيح إذا رجع إلى وجدانه وجد أنّه يبقى[٣٣٤] الاعتقاد بالموجوديّة باعتبار المعنى بدون اعتبار اللفظ ووحدته وأوضاعه مع زوال الاعتقاد بالخصوصيّة التي هي معنى اسم المهيّة، وأنّه لا تردّد في معنى الموجوديّة بدون اعتبار اللفظ مع التردّد في الخصوصيّات، وأنّه لا يتبدّل معنى الموجوديّة بدون اعتبار اللفظ مع التبدّل في الخصوصيات؛ فيتمّ[٣٣٥] التقريرات الثلثة[٣٣٦] المذكورة.

[٣٣] قوله: لكن نفي التالي ممنوع[٣٣٧].

أقول: هذا المنع مكابرة، لأنّه لا خفاء في صحّة انقسام الموجود[٣٣٨] إلى الواجب والممكنات جميعاً بحسب المعنى بداهة، سواء اعتبرت

قسمة واحدة أو تقسيمات متعدّدة ـ كما تشهد به الفطرة السليمة.

وليعلم أنّ مطالب الفلاسفة على ثلثة أقسام:

أحدها: إنّ المطلب والدليل كليهما صحيحان[٣٣٩].

وثانيها[٣٤٠]: إنّ كلاًّ منهما باطل.

وثالثها: إنّ المطلب صحيح والدليل باطل.

وسيأتي تفصيل ذلك ـ إن شاء الله الحكيم. ولا خفاء أنّ هذا المطلب من قبيل القسم الأوّل كالمطلب الأوّل[٣٤١].

[٣٤] [٣٦:١٥] قوله: والأولى أن يقال.

أقول: لعلّ في اختيار لفظ «الأولى» إشارةً إلى إمكان تتميم الدلايل الثلثة ـ كما مرّ بيانه.

وحاصله أن يقال: إنّ المدّعى بديهيّة، وما ذكر في بيانه تنبيهات، فلا يضرّه المنوّع المذكور[٣٤٢].

[٣٥] [٣٧:٥] قوله: وفيه نظر.

له توجيهان:

أحدهما: ما ذكره المحشي من أنّ البداهة لا تنافي التعريف اللفظيّ الذي هو المطلوب في هذا المقام.

وثانيهما: إنّ دعوى البداهة في مطلق الوجود لا ينافي تعريف الوجود الخارجيّ؛ فإنّ العامّ قد يكون بديهيّاً لا يحتاج إلى التعريف والخاصّ يحتاج إلى التعريف.

[٣٦] [٥:٣٧] قوله: ولا شكّ أنّ الموجودات بأسرها ظاهرة[٣٤٣]**.**

هذه العبارة تقتضي أن يكون المراد بالموجودات جميع الموجودات ـ سواء كانت موجودةً في الذهن أو موجودةً في الخارج. فيحتمل على هذا أن يكون قوله: «الوجود» هو الكون في الأعيان، بناءً على مذهبه من أنّ كلّ موجود في الذهن فهو موجود في الخارج أي في الأعيان إذ لا فرق بين الخارج والأعيان. فلا حاجة حينئذٍ إلى التخصيص الذي ذكره الشارح.

وأيضاً يندفع ما يتوجّه من أن الكلام المذكور ليس إلّا في اشتراك مطلق الوجود معنىً، وإن كان[٣٤٤] الدلايل المذكورة[٣٤٥] عامّةً جاريةً في إثبات اشتراك كل من الوجودات الثلث[٣٤٦] ـ أي المطلق والخارجيّ والذهنيّ ـ لكن لمّا كان أمثال هذا البناء قبل إثبات المذهب بعيدةً جداً لم يلتفت الشارح والمحشيّ إلى هذا الاحتمال.

وليُعلم أنّ للوجود معانٍ:

أحدها: الوجود الحقيقيّ الذي هو الموجود بالحقيقة؛ فلا فرق بين الوجود بهذا المعنى والموجود الحقيقيّ الذي هو الحقّ؛ فإنّ كلاً منهما عبارة عن أمر واحد متشخّص باعتبار ذاته، وتشخّصه ووحدته عين وجوده.

وثانيها[٣٤٧]: الموجوديّة ـ سواءٌ كانت موجوديّة الموجود[٣٤٨] أو موجوديّة الشيء.

ولمّا لزم من تعدّد معنى الوجود[٣٤٩] ـ كما مرّ الإشارة إليه سابقاً ـ تعدّد معنى الموجوديّة تكثّر[٣٥٠] معنى الوجود[٣٥١] بهذا المعنى. وكان له معانٍ ثلاث، منها معنى الكون ـ أي الكائنة. ولمّا كان لفظة[٣٥٢] الكون بهذا المعنى مشهوراً فسّر المصنّف الوجود الانتزاعيّ بالكون؛ فإنّ كونه بهذا

المعنى مشتركاً بين جميع الموجودات معنى بديهيّ[٣٥٣]، عند كلّ من له مسكنة من[٣٥٤] العقل؛ بخلاف الوجود إذا أريد به معنى آخر من المعاني المذكورة؛ فإنّه ليس[٣٥٥] بديهيّاً إلّا عند من له قوّة حدس.

والغرض أنّه يجب أن لا يغفل طالبوا الحقّ عن[٣٥٦] المعاني الثلثة التي استُعمل لفظ الوجود فيها.

فإنّ أحدها: هو ذات متحقّق بصرافته ومحوضته. ولا حاجة له[٣٥٧] إلى الارتباط إلى الغير في التحقّق. وغيره حال كونه منقطعاً عنه لا شيء محض. ويعبّر عنه بالوجود الحقيقيّ وحقيقة الوجود وتأكّد الوجود ووجوب الوجود. وهو عين لذات الواجب وهو[٣٥٨] الذي يعبّر عنه عند المتكلّمين بلفظ «هو»[٣٥٩] وعند الفيثاغورس[٣٦٠] بلفظ «الواحد الحقيقيّ» وعند الإشراقيّين بلفظ «النور الحقيقيّ». فمعنى «الموجوديّة» عند الحكماء بهذا المعنى هو معنى «الهويّة» عند المتكلّمين ومعنى «الوحدة» عند فيثاغورث ومعنى «النوريّة»[٣٦١] عند الإشراقيّين.

وثانيها الذي أشار إليه سيّد المحقّقين[٣٦٢]: هو ما نسب إليه الوجود الحقيقيّ ـ سواء كان عين الوجود القائم بذاته أو منسوباً إليه. وعلى هذا يكون معنى الوجود الحقيقيّ[٣٦٣] جزئيّاً[٣٦٤] حقيقيّاً عيناً لذات الواجب، ومعنى الموجود كليّاً زائداً عليه في التعقّل.

وثالثها: ما قام به الوجود والثبوت الانتزاعيّ؛ أي ما كان منشأ لانتزاع الموجوديّة والثابتيّة ـ سواء كان منشأ له باعتبار ذاته أو باعتبار ارتباطه إلى غيره. وعلى هذا المعنى يكون كل من مفهومي الموجود والوجود زائداً في

الواجب أيضاً في التعقّل ـ كما أنّه زائد في الممكنات ـ ضرورةَ أنّ مهيّاتها متكثّرة متخالفة ومعنى الوجود واحد، فلو لم يكن زائداً عليها فإمّا أن يكون جزءً لها أو عيناً لها.

والأوّل باطل لما سيجيء.

والثاني باطل أيضاً وإلّا اتّحدت(٣٦٥) المهيّات.

قال المحشي ـ قدّس سرّه ـ في حاشية شرح التجريد: «قد قيل على هذا الدليل: إنّه قد ذهب جماعة من الصوفيّة إلى أن ليس في الواقع إلّا ذات واحدة لا تركّب(٣٦٦) فيها أصلاً، بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الوجود المنزّهة في حدّ ذاتها عن شوائب العدم والنقصان(٣٦٧) والإمكان. ولها تقيّدات بقيود اعتباريّة بحسب ذلك تتراءى موجودات متمايزة، فيتوّهم من ذلك تعدّد حقيقي؛ فما لم يقم برهان على بطلان(٣٦٨) ذلك لم يتمّ ما ذكره المستدلّ من(٣٦٩) عدم اتّحاد المهيّات، ولا يتمّ أيضاً اشتراك الوجود بل لا يثبت(٣٧٠) وجود ممكن أصلاً.»

ثمّ قال: «أقول: هذا خروج عن طور العقل؛ فإنّ البداهة(٣٧١) شاهدة بتعدّد الموجودات تعدّداً حقيقيّاً وأنّها ذوات و حقائقُ متخالفةٌ بالحقيقة دون الاعتبار فقط.

والذاهبون إلى تلك المقالة يدّعون استنادها إلى مكاشفاتهم ومشاهداتهم وأنّه لا يمكن الوصول إليها بمباحث العقل ودلالاته، بل هو معزول هناك كالحسّ في إدراك المعقولات.

وأمّا المتقيّدون(٣٧٢) بدرجات العقل القائلون بأنّ: ما شهد(٣٧٣) له

العقل مقبولٌ وما شهد عليه فمردودٌ، وأنّه لا طور وراءه فيزعمون أنّ تلك المكاشفات والمشاهدات ـ على تقدير صحّتها ـ مأوّلة بما يوافق[٣٧٤] العقل. فهم بشهادة بديهيّة[٣٧٥] عندهم مستغنون عن إقامة برهان على بطلان أمثال ذلك. ويعدّون تجويزها مكابرةً لا يلتفت إليها».

أقول: مراد تلك الجماعة من الصوفيّة من قولهم من أن: «ليس في الواقع إلّا ذات واحدة»، أنّه ليس في الواقع ذوات مستقلّة في الوجود؛ فإنّ معنى الذات عندهم ما يستقلّ في الموجوديّة بدون انضمام أمر آخر إليه وارتباطه إليه. فالذات[٣٧٦] بهذا المعنى منحصر[٣٧٧] في الوجود الحَقيقيّ الذي هو عين لذات الواجب.

وقد إعترف المحشي بذلك المعنى حيث قال في حاشية شرح التجريد في مبحث قيام الوجود بالمهيّة: «هذا إذا قلنا: إنّ الوجود مفهوم كليّ له أفراد كثيرة تتّصف به المهيّات اتّصافاً حقيقيّاً، كما هو المسطور في كتب القوم ويتبادر إليه الفهم أيضاً.

وأمّا إن قلنا: إنّ الوجود حقيقة هي[٣٧٨] شخصيّة[٣٧٩] في حدّ ذاتها، لا تعدّد فيها بوجه من الوجوه وهي قائمة بذاتها لا يتطرّق إليها عدم أصلاً ولا إمكان قطعاً، وهي[٣٨٠] حقيقة الواجب تعالى. ومعنى كون غيره موجوداً هو أنّ لتلك الحقيقة الممتنعة القيام بغيرها نسبةً مخصوصةً إلى ذلك الغير، وإن كانت تلك النسبة مجهولة الكيفية.

فذلك كلام يعجز عن ادراكه إلّا اولو البصائر[٣٨١] الذين خُصّوا من عنده بفطنة ثاقبة وأُوتوا من لديه حكمةً كاملةً بالغةً.»

ثمّ بيّن ذلك بقوله: «كلّ مفهوم مغاير للوجود كالإنسان مثلاً فإنّه ما لم

ينضمّ إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً. وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يمكن له الحكم بكونه موجوداً. فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو في[٣٨٢] كونه موجوداً في نفس الأمر محتاج إلى غيره الذي هو الوجود. وكلّ ما هو محتاج[٣٨٣] في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن؛ إذ لا معنى للممكن إلّا ما يحتاج في كونه موجوداً إلى غيره ـ سواءٌ سمّي ذلك الغير الموقوف عليه «وجوده» أو «موجده». فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة[٣٨٤] للوجود بواجب. وقد ثبت بالبرهان أنّ الواجب موجودٌ فهو لا يكون إلّا عين الوجود الذي هو موجود بذاته لا بأمر مغاير لذاته.

ولمّا وجب أن يكون الواجب جزئيّاً حقيقيّاً قائماً بذاته، ويكون تعيّنه بذاته لا بأمر زائد على ذاته، وجب أن يكون الوجود أيضاً كذلك، إذ هو عينه. فلا يكون الوجود مفهوماً كليّاً[٣٨٥] يمكن أن يكون له أفرادٌ، بل هو في حدّ ذاته جزئيّ[٣٨٦] حقيقيّ ليس فيه إمكان تعدّد ولا انقسام، وقائم بذاته منزّه عن كونه عارضاً لغيره. فيكون الواجب هو الوجود المطلق أي المعرّى عن التقييد بغيره[٣٨٧] والانضمام إليه. وعلى هذا لا يتصوّر عروض الوجود للمهيّة الممكنة. فليس معنى كونها موجودة إلّا أنّ لها نسبةً مخصوصةً إلى حضرة الوجود القائم بذاته. وتلك النسبة على وجوه مختلفة وأنحاء شتى يتعذّر الاطّلاع على مهيّاتها. فالموجود كليّ وإن كان الوجود جزئيّاً حقيقيّاً.».

ثمّ قال: «هذا ملخّص ما ذكره بعض المحقّقين من مشايخنا.».

قال: «ولا يعلم إلّا الراسخون في العلم». انتهى كلامه.

ولا خفاء في أنّه على هذا التحقيق يكون الذات منحصراً في الوجود الذي هو[٣٨٨] موجودٌ بدون الارتباط والانتساب إلى الغير[٣٨٩]. وتكون المهيّات الممكنة مفهومات مرتبطة ومنسوبة إلى الوجود الحقيقيّ الذي هو الذات بالحقيقة[٣٩٠].

فثبت بتحقيق المحشي[٣٩١] أن ليس في الواقع إلّا ذات واحدة موجودة بدون الارتباط إلى الغير، وهو الوجود الحقيقيّ. وله تقيّدات[٣٩٢] بقيود اعتباريّة أي ارتباطات وانتسابات إلى المهيّات[٣٩٣] الممكنة التي هي قيود اعتباريّة[٣٩٤]، أي أمور ليس لها وجود باعتبار أنفسها. وبحسب تلك التقيّدات[٣٩٥] يتراآى موجودات[٣٩٦] متمايزة بحسب الذات، فيتوهّم من ذلك تعدّد حقيقيّ أي تعدّد الذوات المستقلّة في الموجوديّة بدون الارتباطات إلى الغير. فظهر أنّ الكلام المنقول من بعض الصوفيّة كلام حقّ تشهد به الطباع[٣٩٧] السليمة البالغة والأذهان المستقيمة الكاملة.

وأمّا ما ذكر من أن[٣٩٨] ما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم[٣٩٩] يتمّ ما ذكره من عدم اتّحاد المهيّات، ولا يتمّ أيضاً اشتراك الوجود بل لا يثبت وجودُ ممكن.

فهو مندفع بأن يقال: لا يلزم من اتّحاد الوجود الحقيقيّ الذي هو وجود المهيّات ونورها وأصلها وذات يرتبط به المهيّات، اتّحادُ المهيّات في أنفسها؛ بل إنّما يلزم[٤٠٠] اتّحاد وجودها وذاتها؛ أي: اتّحاد أمر هي

مرتبطة(٤٠١) به ومنسوبة إليه. فالمراد باتّحادها في الوجود والذات أنّها مشتركة في الارتباط إلى أمر واحد هو الوجود الحقيقيّ والذات المستقلّ في الموجوديّة. فذلك الأمر وجود المهيّات المتغايرة في أنفسها وذاتها(٤٠٢)، بمعنى أنّه وجود يرتبط به المهيّات وذات قوامها(٤٠٣) بها. فتغاير المهيّات في أنفسها لا ينافي اتّحادها في الوجود والذات. ولهذا قال في **الفتوحات**: «فهو عين كل شيء في الظهور.»[١] وما هو عين الأشياء في ذواتها ـ سبحانَه ـ؛ بل هو هو والأشياء أشياء.

وأمّا حديث صحّة الاشتراك فالكلام فيه على وجهين:

أحدهما الذي هو مناسب لأهل البحث(٤٠٤): أنّ الوجود ـ سواء كان بمعنى الكون والحصول، أو بمعنى ما هو مبدأ الآثار بالذات وهو الوجود الحقيقيّ القائم بذاته المقيم لغيره ـ مشترك بين جميع الموجودات معنىً؛ بمعنى أنّ المشتقّ منهما ـ سواء كان اشتقاقاً حقيقيّاً كما في الأوّل أو جعليّاً كما في الثاني، وهو الموجود(٤٠٥) ـ مشترك بينهما(٤٠٦) ومحمول عليهما(٤٠٧) بمعنى واحد. وقد مرّ الإشارة إلى هذين المشتقّين(٤٠٨) سابقاً.

وأمّا الوجه الآخر الذي لا يناسب لأهل النظر القاصر: فسيجيء الإشارة إليه في المباحث الآتية ـ إن شاء الله الحكيم(٤٠٩).

وأمّا حديث عدم وجدان المهيّة الممكنة رائحة الوجود فلا يخفى بعد إيقان ما ذكر. **فإنّه قد مرّ أنّ للموجود ثلاثة معان:**

أحدها: الموجود(٤١٠) الحقيقيّ الذي هو محض الوجود الحقيقيّ(٤١١).

---

١. ابن عربي، **الفتوحات المكيّة**، ص٤٨٤.

وهو بهذا المعنى لا يصدق على الممكن بالحقيقة بحمل المواطاة. ولهذا قال الحكماء: «الموجود بالحقيقة هو الوجود.».

وأمّا الموجود بأحد المعنيين الآخرين[٤١٢] **اللذين أحدهما: مشتقّ حقيقيّ** من مصدر وجد. **وثانيهما:** مشتقّ جعليّ أخذ من الوجود الحقيقيّ ـ على ما مرّ ـ فهو مشترك معنى[٤١٣] بين جميع الموجودات ومحمول عليها بالمواطاة.

وأمّا حديث كون كلام الصوفيّة المذكور[٤١٤] خارجاً عن طور العقل، ففيه أنّه[٤١٥] إنّما يصحّ إن لو كان المراد منه أنّه خارج عن طور مرتبة العقول التي هي لها[٤١٦] في إدراك المعقولات باعتبار الأنظار القاصرة.

وأمّا إن أريد أنّه خارج عن مرتبة إدراك العقل لم يخف فساده؛ فإنّ العقل هو المُدرك في جميع المراتب.

وأمّا حديث وجدان العقل بالبديهة بطلانَ كون جميع الموجودات[٤١٧] واحداً بالذات، فلا يخفى حاله عند التأمّل؛ فإنّ[٤١٨] ذلك الوجدان أنّما نشأ من توهّم تعدّد الذوات[٤١٩] واعتباره. فإنّ قولك: «هذا مخالف لذلك في الذات»، أنّما كان بعد الإشارة إلى هذا والإشارة إلى ذلك. و إنّما يكون الإشارتان بعد اعتبار تعدّد الذاتين[٤٢٠]. وسيأتي زيادة انكشاف لذلك في المواضع اللآتية[٤٢١] ـ إن شاء الله الحكيم[٤٢٢].

ثمّ قال المحشي[٤٢٣] **في حاشية شرح التجريد بعد التحقيق الذكور:**

«فإن قلت: ما[٤٢٤] تقول فيمن يرى أنّ الوجود مع كونه عين الواجب و[٤٢٥] غير قابل للتجزّي والانقسام، قد انبسط على هياكل الموجودات

وظهر فيها؟ فلا يخلو عنه شيء من الأشياء؛ بل هو حقيقتها وعينها، وإنّما امتازت وتعدّدت بتقيّدات وتعيّنات اعتباريّة.

ويمثّل[٤٢٦] ذلك بالبحر وظهوره في صور الأموج المتكثرة، مع أنّه[٤٢٧] ليس هناك إلّا حقيقة البحر فقط.

قلت: قد سلف منّا كلام في أنّ هذا طور وراء طور العقل، لا يتوصّل إليه إلّا بالمشاهدات الكشفيّة دون المناظرات العقليّة؛(فكل ميّسر لما خلق له)[١]. والله المستعان وعليه التّكلان» انتهى.

أقول: قد ادّعى المحشي المحقّق قبل هذا الكلام بداهة أن لا يتحقّق شيء بدون الارتباط إلى الوجود.

وادّعى أنّ الوجود حقيقة الوجود[٤٢٨]، وأنّ معنى الموجود هو المنسوب إلى[٤٢٩] الوجود[٤٣٠] سواء كان حقيقة[٤٣١] الوجود القائمة[٤٣٢] بذاته أو مرتبطاً بها.

وادّعى أنّ هذين المطلبين[٤٣٣] برهانيان حيث قال في ذيل[٤٣٤] التحقيق المذكور أوّلا: «فإن قلت: الذي يتبادر إلى الذهن من لفظ الوجود مفهوم لا يمنع الشركة، فكيف يكون جزئيّاً حقيقيّاً؟! وأيضاً المفهوم من لفظ الموجود ما قام به الوجود، كما اشتهر في كلامهم؛ فكيف يفسّر بمعنىً لا يفهم أحد، مثل المنسوب إلى حضرة الوجود.».

قلت: الجواب عن الأوّل؛ أنّ الكلام في حقيقة الوجود لا فيما يتبادر إليه الأذهان من مدلول اللفظ؛ فإنّه يجوز أن يكون مفهوماً كليّاً عارضاً اعتباريّاً

---

١. مجلسى، محمد باقر، بهار الأنوار، ج٤، ص٢٨٢. روايت از رسول اكرم (ص) است.

لتلك الحقيقة الممتنعة عن الاشتراك في حدّ ذاته، كمفهوم الواجب بالقياس إلى حقيقته.

وعن الثاني: أنّ المتّبع هو البرهان وما يؤدّي إليه لا الاشتهار[٤٣٥] في ألسنة الأقوام بتمويه الأوهام.

ولا يخفى عليك أنّه بعد الاعتراف بما ذكر من أنّ الوجود باعتبار ذاته متشخّص وأنّه لا شيء متحقّق[٤٣٦] بدون الارتباط إلى حضرة الوجود، لزم الاعتراف بأنّ حضرةَ الوجود مع كلّ شيء. ولزم من هذا الاعتراف بانبساطه على هياكل الموجودات[٤٣٧] إذ لا معنى لذلك الانبساط[٤٣٨] إلّا كونه معها ولا شبهة في هذه المعيّة.

قال الشيخ اليونانيّ[٤٣٩]: «إنّ الحق هو مبدع[٤٤٠] الأشياء، وليس هو ببعيد منها ولا بمقارن لها؛ بل هو مع الأشياء كلّها إلّا أنّه معها كأنّه ليس معها»[١].

وحقّ العبارة في بيان هذه المعيّة ما قال أميرالمؤمنين ـ صلوات الله عليه[٤٤١] ـ وهو أنّ الله[٤٤٢] «مع كل شيء لا بمقارنة[٤٤٣] وغير كل شيء لا بمزايلة[٤٤٤]»[٢].

وأيضاً لمّا اعترف المحشي المحقّق[٤٤٥] بأنّ حقيقة الوجود هو ذات الواجب تعالى، ليس إلّا، ولا شبهة في أنّ جميع المهيّات الموجودة لا ينفكّ عن الوجود وأنّها لا تخلو عن الوجود، فقد ثبت بذلك انبساط[٤٤٦]

---

١. افلوطين، **اثولوجيا**، ص١٨۶.

٢. سيد رضى، **نهج البلاغة**؛ خطبه اول، ص٣۵.

الوجود وعدم خلوّ شيء من الأشياء عنه ـ كما ذكره في حيّز قوله: «فإن قلت: وأمّا القول بأنّ الوجود حقيقة الأشياء وعينها فإنّه أيضاً موافق لقول الحكماء ومقتضى البرهان؛ لأنّ المهيّات أنّما تصير حقائقَ باعتبار ارتباطها إلى الوجود. فالوجود الذي يصيّر المهيّات حقائقَ هو بالحقيقة حقيقتها؛ ولهذا يسمّى عند المحقّقين بحقيقة الحقايق.»

وأيضاً قال الفارابيّ[٤٤٧]: «إنّ الواجب كلّه الوجود وهو كلّ الوجود».

فعلى هذا يكون الواجب وجوداً لجميع[٤٤٨] الممكنات ـ كما اعترف به المحشي المحقّق[٤٤٩] وهذا معنى قولهم: «إنّ الوجود الحقيقيّ عين الأشياء» أي وجودها العينيّ. ويحتمل أن يكون العين بمعنى المنبع؛ أي الوجود منبع لجميع[٤٥٠] الأشياء؛ فإنّ الأشياء أنّما تنبعث من الوجود الحقيقيّ الذي هو الحقّ ـ تعالى شأنه[٤٥١].

وأيضاً لا نزاع لأحد في أنّ التمايز بين الوجود والمهيّات أنّما هو في الإدراك، لا بحسب الخارج. وبعد الاتّفاق في ذلك، قد ذهب البعض الذي أبصارهم كأبصار الخفافيش في اعتقاد الصوفيّة إلى[٤٥٢] أنّ الوجود انتزاعيٌّ اعتباريٌّ والمهيّات أمور حقيقيّة.

والباقون إلى أنّ الوجود حقيقيّ، فلزمهم القول بأنّ المهيّات انتزاعيّةٌ اعتباريّةٌ.

ولمّا اختار المحشي المحقّق أنّ الوجود حقيقيّ، وادّعى أنّ هذا الحكم برهانيّ، لزم[٤٥٣] به الحكم بأنّ المهيّات انتزاعيّة اعتباريّة.

وحينئذ يصحّ التمثيل بالبحر وظهوره في صور الأمواج المتكثّرة. كما

يصحّ التمثيل بالنقطة النيّرة الجوّالة الراسمة للدايرة في الوهم والحسّ.

فالعجب من المحشي المحقّق لمَ حكم بأنّ هذا طور وراءَ طور العقل مع[٤٥٤] الحكم بأنّ الوجود حقيقيّ وواحد.

والغرض أنّ من حكم بأنّ الوجود حقيقيّ[٤٥٥] وبأنّ المهيّات أنّما توجد بالارتباطات به لزمه الحكم بأنّ المهيّات انتزاعيّة اعتباريّة ضرورةَ أنّ الارتباط[٤٥٦] بين الأمرين الحقيقيين فرع لوجود الطرفين، فلو كان[٤٥٧] المهيّة أمراً حقيقيّاً أيضاً ـ كما كان الوجود أمراً حقيقيّاً ـ لم يكن وجود المهيّة هو الارتباط بالوجود، لأنّه مؤخّر عن وجود المهيّة[٤٥٨] على التقدير المذكور؛ فاعلم ذلك، فإنّه دقيق نفيس.

والمقصود أنّه لم يقل أحدٌ من أهل الكشف والبحث بأنّ كلاّ من مهيّات الممكنات ووجودها حقيقيّ؛ **بل العرفاء على أربعة أقسام:**

منهم من يقول: «ليس في الوجود إلّا الوجود». وهم أهل الوحدة القائلون بأنّ الكلّ هو الحقّ. وهم المنسوبون بالكفر[٤٥٩] والزندقة، لاشتهارهم بأنّهم لا يثبتون المراتب للوجود[٤٦٠].

ومنهم من يقول: «إنّ[٤٦١] مهيّات[٤٦٢] الممكنة أمورٌ حقيقيّةٌ موجودةٌ بوجود انتزاعيّ». وهم **المحجوبون** القائلون بأنّ الكلّ في العالمين المحسوس والمعقول هو الخلق.

ومنهم من تحيّر[٤٦٣] بين كون الوجود انتزاعيّاً وبين كونه حقيقيّاً، وفي الربط بين الربّ والمربوب؛ لأنّ هذا الربط إن كان في الخارج وكان انتسابيّاً، كان تحقّقه فرعاً لتحقّق الطرفين؛ فلزم إما كون وجود الممكن انتزاعيّاً غير الارتباط، أو تقدّم الشيء على نفسه على تقدير كون الارتباط وجوداً. وإن

كان الربط اتّحادياً لزم الاتّحاد بين الواجب والممكن، وهو باطل. هذا القوم مشهورون **بالتحيّر**. كما اشتهر القوم الثاني باسم **المحجوبين**[٤٦٤].

والقوم الرابع المشهورون باسم **الاقتصاد** يقولون بأنّ الوجود حقيقيّ والمهيّات اعتباريّة انتزاعيّة منتزعة من الوجود وتجلّيه؛ فالمهيّات أنّما تنبعث وتظهر من الوجود الحقيقيّ، كانبعاث الأمواج من البحر، وكظهور الدائرة من النقطة السيّالة[٤٦٥].

ولا خفاء في أنّ ما اختاره المحشي المحقّق من أنّ حقيقة الوجود هو ذات الحقّ ـ تعالى شأنه ـ والممكنات لا توجد إلّا بالانتساب إليه، لا يوافق المذهب الأوّل على الوجه المشهور. ولا يوافق أيضاً المذهب الثاني والثالث؛ بل لا يوافق إلّا المذهب الرابع الذي هو مذهب المحقّقين.

ومدار هذا المذهب على نكتة واحدة وهي أنّ حقيقة الوجود أمرٌ تشخّصه عين وجوده وذاته. وهذه النكتة قد اعترف المحشي بأنّها برهانيّة. ويلزم من ذلك، الاعتراف بأنّ[٤٦٦] مذهب **المقتصدين** برهانيّ، يشهد بصحّته كلّ طبع مستقيم.

بيانه بأن[٤٦٧] **يقال:** بعد إثبات وحدانيّة الواجب بالذات، وكون حقيقة الوجود عين ذاته ـ تعالى ـ وكون وجود الممكنات عبارة عن ارتباطها به ـ تعالى ـ لا يخلو إمّا أن يكون قيام مهيّات الممكنات بالوجود على نحو قيام الدائرة بالنقطة السيّالة ـ أي على نحو قيام الوجود بالمهيّات في نظر المحجوبين ـ أو على نحو قيام البياض بالموضوع. والثاني الذي هو مستلزم لحلول الممكنات في الواجب باطل ـ كما يشهد به العقل الصريح ـ والأوّل هو المطلوب.

وليُعلم أنّه ظهر لي بالبراهين الساطعة حقيقة المذهب الرابع الذي هو في اعتقادي يكون مرجع المذهب الأوّل.

منها ما يتعلّق بمبحث الوجود، وفيه عبارتان:

إحديهما: ما مرّ الإشارة إليه[٤٦٨]؛ وهو[٤٦٩] الذي يبتني على ما اختاره المحشي من التحقيق.

وثانيهما: أنّ مغايرة الموجوديّة[٤٧٠] للمهيّة أنّما تكون في التعقّل[٤٧١] وفي اعتبار العقل ـ كما يشهد به البرهان واتّفق عليه أهل النظر.

فإمّا[٤٧٢] أن يكون الأصل هو المهيّة والوجود منتزع ـ كما حكم به المحجوبون ـ أو يكون الوجود هو الأصل والمهيّة منتزعة ـ كما ذهب إليه المقتصدون موافقاً لقدماء الحكماء.

والأوّل باطل؛ وإلّا لم يكن الموجوديّة مقدّماً على المهيّة، كما يشهد به العقل الصريح؛ فإنّه يحكم بأنّ الشيء ما لم يوجد لم يكن إنساناً ولا ملكاً ولا مهيّة أخرى من المهيّات.

وأيضاً معروض كلّ عارض مقدّم عليه بالوجود بلا استثناء. وهذا أنّما يصحّ على تقدير كون المهيّات غير معروضة.

وأمّا كونها انتزاعيّةً فلما مرّ من أنّ التغاير بين المهيّة والوجود أنّما هو في التعقّل. وسيأتي زيادة إيضاح لذلك والإشارة إلى البراهين[٤٧٣] الأخرى في المواضع اللائقة بها.

وبالجملة مدار كلام المحقّقين على ثلاث كلمات:

إحديها: إنّ الواجب[٤٧٤] الوجود واحد.

وثانيها: إنّ حقيقة الوجود ما هو مبدأ الآثار بالذات.

وثالثها: إنّ المعدوم لا يكون مؤثّرا(٤٧٥) وموجدا(٤٧٦) وفاعلاً.

فإن قيل(٤٧٧): بهذه الكلمات أنّما يثبت توحيد الأفعال، لا توحيد الصفات والذات.

قلت: توحيد الأفعال يفضي(٤٧٨) إلى(٤٧٩) توحيد الصفات والذات ـ كما سيأتي بيانه في المواضع اللايقة إن شاء الله تعالى(٤٨٠).

[٣٧] [٣٨:٢] قوله: وهو...

الأولى أن يقال: هو راجعٌ إلى الوجود(٤٨١) الخاصّ على نحو الرجوع الذي سيأتي في وجود الواجب. أو راجع إلى الوجود مطلقاً ـ سواءٌ كان مطلقاً أو خاصّاً ـ ليكون التقييد بالإمكان ضروريّاً. وهذا هو النظر الذي أشار الشارح(٤٨٢) إليه بقوله: «وفيه نظر»[١].

فإنّه لا خلاف في أنّ المطلقات التي هي المطلق الخارجيّ والمطلق الذهنيّ والمطلق الشامل لهما زايدٌ في جميع الوجودات(٤٨٣).

[٣٨] [٣٨:٢] قوله: (٤٨٤) خارجيّاً كان أو ذهنيّاً...

لا يخفى عليك أنّه بعد إثبات الوجود الذهنيّ مطلقاً يمكن إثبات مغايرة الوجود الذهنيّ للمهيّات. بأن يقال: المهيّة المتحقّقة(٤٨٥) في الخارج باعتبار ذلك التحقّق خالية عن الوجود الذهنيّ، فلا يكون نفسها ولا جزءها.

وأمّا إثبات مغايرة الوجود الخارجيّ للمهيّات، بأن يقال: المهيّات

---

١. ميرك بخارى، ابن مباركشاه، **شرح حكمة العين**، ص٣٨.

الموجودة في الذهن باعتبار هذا الوجود، خالية عن الوجود الخارجيّ، فلا يكون الوجود نفسها ولا جزءها. فهو أنّما يتمّ إن لو ثبت تحقّق المهيّات بأنفسها في الأذهان.

وأمّا زيادة الوجود المطلق الشامل لهما على المهيّات فلا يمكن إثباتها على تلك الطريقة، كما لا يخفى.

[٣٩] قوله:(٤٨٦) الظاهر أنّ وجه النظر...

أقول: حاصل وجه النظر أنّه لا نزاع في زيادة الوجود المطلق الانتزاعيّ لا عند من أثبته ولا عند غيره؛ فإنّ من لم يثبت الوجود المطلق المشترك؛ بل قال بالاشتراك اللفظيّ ـ كأبي الحسن **الأشعريّ** ـ قائل بأنّ الوجود الخاصّ غير زائد، فليس عنده وجود مطلق بحسب المعنى لتتصوّر(٤٨٧) المنازعة فيه.

وهذا الوجه أيضاً ضعيف لأنّ عدم النزاع لا يوجب عدم التعرّض. فإنّ ذكر مطالب الحكماء مع دلايلها لا يتوقّف على منازعة منازع.

فلأولى أن يقال في توجيه النظر ما مرّ ذكره سابقاً.

وليعلم أنّ الوجود بالحقيقة ما كان الشيء(٤٨٨) باعتباره موجوداً. ولا(٤٨٩) خفاء في أنّ المعنى المنتزع العقليّ الذي لا تحقّق له في نفس الأمر إلّا في التعقّل لا يمكن أن يوجد باعتبار شيء موجود في نفس الأمر بدون انتزاع العقل(٤٩٠).

فعلى هذا يمكن أن يكون مراد المصنّف من لفظ الوجود هذا(٤٩١) المعنى. فحينئذ يكون الوجود بهذا المعنى مرجع(٤٩٢) كلّ من الضميرين

المذكورين في قولي(٤٩٣) المصنّف. أعني قوله: «وهو ليس نفس المهيّة الممكنة»[١]. وقوله: «وهو نفس حقيقة الواجب الوجود»[٢]، لئلا يلزم تفكيك الضمير الذي هو يصلح أن يجعل وجه النظر الشارح.

ولا يلزم أيضاً عدم الاحتياج إلى تقييد المهيّة بالممكنة في القول الأوّل.

فإن قيل: لا يصحّ قول المصنّف: «الوجود بديهي»[٣]، إذا أريد به(٤٩٤) هذا المعنى.

قلت: جوابه قد مرّ ذكره، و لا يفيده.

ويؤيّد هذا المعنى ما مرّ في حواشي(٤٩٥) السيّد المحقّق ـ قدّس سرّه ـ من أنّ الكلام ليس في مفهومي الوجود ووجودي بل فيما يعبّر عنهما.

[٤٠] قوله في الحاشية: أو أنّه لمّا كان زائداً في الكلّ. . . .

أي لمّا كان الوجود الذهني(٤٩٦) زائداً في الكلّ فلا فائدة في التقييد في الممكن(٤٩٧).

[٤١] قوله: فلابدّ من التقييد في الممكن حتى يصحّ الحكم على إطلاقه.

أي(٤٩٨) يصحّ الحكم بزيادة الوجود المطلق ـ سواء كان خارجيّاً أو ذهنيّاً.

---

١. همان، ص٣٨.

٢. همان، ص ٤٣.

٣. همان، ص ٣٠.

[٤٢] [٣٩:٣] قوله: خلافاً لأبي الحسن الأشعري... .

لا يخفى عليك أنّ هذا الكلام لا يرتبط بقول المصنّف: «وهو ليس نفس المهيّة الممكنة»[١] على تقدير كون الضمير راجعاً إلى الوجود المطلق ـ على ما ذكر في **الحواشي القطبيّة** ـ بل إنّما يرتبط به إذا أريد بالوجود، الوجود الخاصّ أو ما أشير إليه في الحاشية السابقة.

وليُعلم أنّه لا يحتاج إلى التعرّض لمخالفة[٤٩٩] ذينك الشيخين في المطلب بعد إبطال كون الوجود مشتركاً لفظيّاً ـ كما هو مذهب الأشعري. ولعلّ الشارح أراد أنّه يمكن إبطال مذهبيهما[٥٠٠] بذينك الدليلين المذكورين لإثبات زيادة الوجود على مهيّات الممكنات[٥٠١].

[٤٣] [٣٩:١٠] قوله: لأنّا[٥٠٢] لانسلّم ذلك.

لمّا كان ظاهر عبارة ما في لا يقال استدلالاً[٥٠٣] على عدم جريان الدليل المذكور في إثبات زيادة الوجود الذهنيّ اختار الشارح عبارة المنع. وبالحقيقة هذا منع أو إبطال لسند[٥٠٤] المنع الوارد على الشكّ في الوجود الذهنيّ مع تعقّل المهيّة. ولمّا لم[٥٠٥] يصحّ الأوّل تعيّن الثاني.

[٤٤] [٣٩:١٠] قوله: فإنّه لا يلزم من العلم بالشيء... .

وليُعلم أنّ للتعقّل[٥٠٦] والعلم معنى لغويّاً اعتباريّاً مصدريّاً يشتقّ منه تعقّل وعلم[٥٠٧]. ومعنى حقيقيّاً وهو الصورة الحاصلة في الذهن ـ على ما

---

١. همان.

هو المشهور ـ أو الحاضر عند المدرك على التحقيق.

وعلى الأوّل والثالث لا يلزم من العلم بالشيء العلم بوجوده في الذهن، سواء لزم من العلم بالشيء العلم به أو لم يلزم.

وعلى الثاني أيضاً لا يلزم من العلم بالشيء العلم بوجوده في الذهن، إلّا حين العلم بحقيقته مع استلزام العلم بالشيء للعلم بالعلم به.

وكلاهما منتفيان[٥٠٨] عند مجرّد تعقّل[٥٠٩] الشيء، ولهذا ترى[٥١٠] البعض[٥١١] غير قائلين بالوجود الذهنيّ مع أنّهم قائلون بتعقّل الأشياء.

[٤٥] قوله في الحاشية: ولو كان الأمر[٥١٢] كما ذكره السائل.

أي لو كان تعقّل الشيء ينافي الشكّ في الوجود الذهنيّ لم يقع لأحد الشكّ في الوجود الذهنيّ عند تعقّل الأشياء، والتالي باطل لما مرّ.

وفي هذه[٥١٣] **الحاشية إشارة إلى إبطال**[٥١٤] قول السائل من امتناع تصوّر المثلث مع الذهول عن تصوّره. وإلى أنّ حقّ العبارة الإبطال لا المنع.

وفي ظاهر كلامه منع ظاهر يندفع بأن يقال: هذا القول أنّما هو بعد تسليم أنّ حقيقة التصوّر ـ وهي الوجود الذهنيّ ـ معلومة.

أو يقال: إنّ المراد منه ما فسّرناه به.

[٤٦] [١٤:٣٨] قوله: ونفيه ممنوع.

أقول: يمكن إثباته بأن يقال: في جميع المهيّات الممكنة يمكن الشكّ في الوجود. فإنّ الإمكان الذي هو عبارة عن تساوي نسبة الوجود والعدم، أو

عن سلب ضرورة طرفي الوجود والعدم، مستلزم لإمكان الشكّ بل لفعليّته[٥١٥] عند مجرّد تصوّر المهيّة؛ فاعلم ذلك[٥١٦].

[٤٧] [١:٣٩] قوله: فلأولى أن يقال: يحمل المثلث[٥١٧]....

وليُعلم أنّ ههنا أربعةَ دلايلَ:

أحدها: إنّ تصوّر كل من الوجود والمهيّة الممكنة يمكن أن ينفكّ عن تصوّر الآخر، فلا يكون شيء منهما جزءً للآخر[٥١٨] ولا عينه.

وثانيها: إنّه يمكن انفكاك التصديق بكل منهما[٥١٩] عن التصديق بالآخر فلا يكون أحدهما جزءً للآخر ولا عينه.

وثالثها: إنّه يمكن انفكاك تصوّر كل منهما عن التصديق بالآخر، بأن يشكّ فيه. فلا يكون أحدهما جزء الآخر ولا عينه.

ورابعها: إنّه يمكن انفكاك التصديق بكلٍّ منهما[٥٢٠] عن تصوّر الآخر وإن كان بالقوّة والضمنيّ، فلا تكون بينهما[٥٢١] علاقة الجزئيّة[٥٢٢] والعينيّة.

وجميع هذه الدلايل مندرجة في عبارة أفضل المحقّقين في **تجريده** حيث قال: «ولانفكاكهما تعقّلاً»[١]، كما بيّنتُه[٥٢٣] في شرحه[٥٢٤] الذي ألّفتُه[٥٢٥].

---

١. طوسی، خواجه نصیرالدین، **تجرید الاعتقاد**، ص١٠۶.

[٤٨] قوله في الحاشية: وهذا متوقّف[٥٢٦] على تصوّر المهيّة بالكنه.

أي امتناع الشكّ في الذات والذاتيّ موقوف على تعقّل المهيّة بالكنه.

وأراد بالكنه ما يتناول الذات وتفصيل الذات.

فيندفع عنه ما يتوجّه عليه بأنّ تعقّل المهيّة بالكنه أنّما يحصل بالحدّ التامّ وتحصيله[٥٢٧] يتوقّف على تحصيل جميع الذاتيّات بالعلامات التي من جملتها عدم الشكّ في الذاتيّات. فلو كان امتناع الشكّ في الذاتيّات موقوفاً على التعقّل بالكنه لزم الدور في تحصيل الحدّ التامّ؛ **فإنّ تعقّل المهيّة المركّبة على ثلاثة أقسام:**

أحدها: تعقّلها بالوجه العرضيّ.

وثانيها: تعقّلها بذاتها بأن يحصل في الذهن ما وضع اسمها له، كما يحصل من لفظ الإنسان قبل تحديده[٥٢٨] في ذهن من كان عالماً بوضعه.

وثالثها: تعقّلها بالكنه أي ما يحصل بالحدّ[٥٢٩] التامّ، كما يحصل من[٥٣٠] لفظ الإنسان في الذهن من حدّه التامّ.

وامتناع الشكّ في الذاتيّات أنّما يتوقّف على أحد من القسمين الاخيرين أي على تعقّل المهيّة لا بوجه عرضيّ[٥٣١].

فأراد المحشيّ من التعقّل بالكنه هذا المعنى، ليصحّ الحكم بالتوقّف. وقد عرفت ممّا ذكرنا ما يظهر منه أنّ هذا التوقّف لا يقدح في الدليل. فإنّا نعلم أنّ المهيّة الممكنة بعد تعقّلها بالكنه يمكن أن يقع الشكّ في وجودها. وبذلك يعلم زيادته عليها؛ بمعنى أنّه ليس نفسها ولا جزءها.

[٤٩] [٣٩:٢] قوله: لكن هذا يدلّ عليه(٥٣٢) ....

لا يخفى عليك أنّ المراد بالوجود الذي يُراد إثبات زيادته أنّما هو بمعنى الموجود الذي هو محمول على المهيّات. وحينئذ لا وجه لهذا(٥٣٣) الكلام أو ل أصل الدليل.

وليُعلم أنّ لهذا المطلب ـ أي زيادة الوجود(٥٣٤) المهيّة الممكنة في التعقّل ـ براهينَ كثيرةً بعضها يدلّ على زيادة الوجود المطلق فقط(٥٣٥)، وبعضها يدلّ على زيادة الوجود مطلقاً ـ سواء كان مطلقاً أو خاصّاً.

منها ما مرّ أوّلاً من اختلاف المهيّات واتّحاد معنى الوجود وإبطال جنسيّته بما(٥٣٦) سيجيء. ولا خفاء في أنّ هذا أنّما يدلّ على زيادة الوجود المطلق و(٥٣٧) الخاصّ الذي يتقوّم بالمطلق كالحصص.

ومنها ما ذكر من إثبات وجود المهيّات بنفسها(٥٣٨) في الذهن. ولا خفاء في أنّه أنّما يدلّ على زيادة خصوص كلٍّ من الوجود الخارجيّ والذهنيّ على جميع المهيّات الممكنة في التعقّل لا(٥٣٩) على زيادة الوجود المطلق.

ومنها ما ذكره أفضل المتأخّرين(٥٤٠) في **تجريده** من قوله: «ولانفكاكهما تعقّلاً»[١].

وقد عرفت شعبها(٥٤١) الأربع التي ما ذكره المصنّف(٥٤٢) واحدة منها أو إثنتان(٥٤٣). وللعبارة(٥٤٤) احتمالات ثلاثة.

ولا يخفى عليك بعد تحقيق ما مرّ من أنّه يدلّ على زيادة الوجود مطلقاً ـ

---

١. همان.

سواء كان عامّاً أو خاصّاً ـ على جميع المهيّات الممكنة في التعقّل، بناءً على أنّ الوجود المطلق من اللوازم(٥٤٥) العقليّة للوجود الخاصّ.

ومنها ما ذكره المصنّف من قوله: «ولمّا كان ضمّه إليها مانعاً من صدق ما هو صادق(٥٤٦) عليها»[١]. وحاصل هذا الدليل أنّه لو كان الوجود نفساً لمهيّة من المهيّات الممكنة أو جزءً لها لكان كلّ شيء يمنعه الوجود، تمنعه المهيّة؛ لكنّ التالي باطل؛ فإنّ الوجود مانع من قبول الوجود والعدم، والمهيّة ليست مانعة(٥٤٧) منه(٥٤٨).

وملخّصه أنّ المهيّة يمكن أن تنعدم، والمهيّة المقيّدة بكونها موجودة لا يمكن أن تنعدم.

فإن قيل: المهيّة المقيّدة بكونها مهيّةً لا يمكن أيضاً أن تكون منعدمة(٥٤٩)، كالمهيّة المقيّدة(٥٥٠) بكونها موجودةً.

قلت: المراد بالانعدام الانعدام في بادي(٥٥١) نظر العقل، فإنّ(٥٥٢) العقل يجوّز انعدام المهيّة مع اعتبار أنّها مهيّة، ولا يجوّز انعدامها مع كونها موجودة.

فتلخّص(٥٥٣) **الدليل** إن ضمّ المهيّة أو جزء لها(٥٥٤) إلى المهيّة(٥٥٥) لا يمنع عند العقل من قبول الوجود والعدم. و ضمّ الوجود إليها مانع من قبول الوجود والعدم. فإنّ السواد مع أنّه سوادٌ عند العقل لا يمنع من(٥٥٦) تجويز طريان الانعدام عنده. والسواد مع كونها موجوداً عند العقل(٥٥٧) مانع من(٥٥٨) تجويز طريان الانعدام عنده. وعلى هذا معنى قول المصنّف: «و إلّا

---

١. ميرك بخارى، **شرح حكمة العين**، ص٣٩.

لما كان ضمّه إليها مانعاً من صدق ما هو صادق عليها»[1]، أنّه إن لم يكن الوجود زائداً على المهيّة لما كان ضمّ الوجود إلى المهيّة مانعاً من صدق ما هو صادق عليها[(٥٥٩)] مع ضمّ المهيّة إلى نفسها. فلا يرد عليه ما أورده العلّامة المحشيّ[(٥٦٠)].

وأيضاً لمّا كان المراد من المنع أنّما هو بحسب نظر العقل وتجويزه اندفع ما أورد[(٥٦١)] عليه الشارح ـ كما يظهر بأدنى تأمّل.

وهذا الدليل قريب من الدليل المشهور الذي ذكره أفضل المتأخّرين في تجريده حيث قال: «وانتفاء التناقض»[2] يعني[(٥٦٢)] أنّ مفهوم الموجود ليس عيناً للمهيّة الممكنة وإلّا لزم أن يكون الحكم في قولنا: «السواد ليس بموجود» مثلاً، مشتملاً على التناقض ـ أي في نظر العقل واعتباره. فإنّ العقل[(٥٦٣)] اعتبر في موضوع هذه القضيّة السواديّة، إذ معناه أنّ شيئاً ثبت[(٥٦٤)] له السواد لم يكن له الوجود. فلو كان الوجود عين السواد لكان الحكم في هذه القضيّة باجتماع سواديّة وعدمها، فتكون مشتملة على التناقض في اعتبار العقل ونظره. لكن ليس في قولنا: «السواد ليس بموجود» اجتماع النقيضين في نظر العقل واعتباره.

واعتبر المصنّف المنع عوض التناقض ليلزم منه نفى العينيّة والجزئيّة معاً.

---

١. همان، ص ٣٨.

٢. طوسی، خواجه نصیرالدین، **تجریدالاعتقاد**، ص١٠٦.

[٥٠] قوله[٥٦٥] في الحواشي القطبيّة:[٥٦٦] فيه نظر؛ لأنّ هذا أنّما يصحّ ...

لمّا كان لقول المصنّف ـ أعني التالي[٥٦٧] ـ احتمالان: كما ذكره الشارح؛

أحدهما: إنّه أراد من عدم المنع ـ على تقدير نقيض المطلوب ـ أنّه يجب عليه أن يصدق على نفس المهيّة عند ضمّ الوجود إليها ما يصدق عليها قبل ضمّه إليها.

وثانيهما: إنّه يجب أن يصدق على المهيّة[٥٦٨] المضموم[٥٦٩] إليها الوجود ـ أي على الجميع[٥٧٠] ـ ما يصدق على نفس[٥٧١] تلك المهيّة قبل الضمّ، كان للكلام المذكور في **الحواشي القطبيّة** في حيّز قوله: «لأنّ هذا أنّما يصحّ» معنيان:

فعلى الاحتمال الأوّل يكون معناه: أنّ هذا أنّما يصحّ إن لو صدق قولنا: «كلّ ما صدق على أمر صدق على نفسه، إذا أخذ مع نفسه أو مع جزئه»؛ وهو ممنوع، والمستند ظاهر، لأنّه يصدق عليه قبل الضمّ أنّه ليس مأخوذاً مع نفسه أو مع جزئه، ولا يصدق ذلك عليه[٥٧٢] بعد الضمّ.

وعلى الاحتمال الثاني يكون معناه: أنّ هذا أنّما يصحّ إن لو صدق قولنا: «كلّ ما صدق على أمر صدق على المجموع الحاصل منه ومن نفسه أو من جزئه»؛ وذلك ممنوع، والمستند ظاهر ـ كما ذكره السيّد[٥٧٣] المحشي في الحاشيّة. فما[٥٧٤] في **الحواشي القطبيّة** من النظر هو[٥٧٥] منع الملازمة على كلّ من الاحتمالين.

وحاصل النظر المذكور في كلام الشارح هو منع الملازمة[٥٧٦] على اختيار الاحتمال الثاني، ومنع بطلان التالي على اختيار الاحتمال الأوّل.

ولعلّه أنّما اختار ذلك لأنّه يمكن دفع منع الملازمة على هذا الاحتمال بأن يقال: المراد بالصدق المذكور في التالي الصدق الإيجابيّ وحينئذ لا خفاء في حقيّتها.

والحقّ أنّه على اختيار الاحتمال الأوّل الذي(٥٧٧) لا شبهة في كونه مراداً يمكن دفع منع بطلان التالي الذي ذكره الشارح أيضا(٥٧٨)، بأن يقال: المراد بضمّ الوجود اشتراط ضمّه الذي به يتحقّق الوجوب اللاحق، إذ لا شبهة في أنّ المهيّة بشرط ضمّ الوجود إليها لا يمكن أن تنعدم، ولا يمكن أن يطرأ إليها الوجود، فلا تكون قابلة للوجود والعدم مع أنّها نفسها قابلة للوجود والعدم.

فإن قيل: المهيّة نفسها لا تقبل العدم أيضا، إذ يجب وجود القابل عند تحقّق المقبول.

قلت: المهيّة نفسها تقبل العدم بمعنى: أنّها تصير منعدمة بالكليّة. فالمراد بقبول العدم طريانه بالمعنى المذكور.

فإن قيل: على(٥٧٩) هذا تكون المهيّة بشرط كونها مهيّة ـ مثل الإنسان بشرط كونه إنساناً ـ غير قابلة للوجود والعدم أيضا ـ كما أنّها بشرط كونها موجودة غير قابلة لهما. فيكون منع الملازمة موجّهاً إن لم يعتبر في التالي اشتراط ضمّ المهيّة أو جزئها إليها، وإلّا صار منع بطلان التالي موجّها(٥٨٠).

قلت: إن كان المدّعى زيادة الوجود الخارجيّ كان الدليل صحيحاً لا يمكن منع بطلان التالي على اختيار اشتراط ضمّ المهيّه أو جزئها إليها في التالي على نحو ما مرّ سابقا ـ كما لا يخفى.

وإن كان المدّعى زيادة الوجود مطلقاً كان الدليل أيضاً صحيحاً سالماً عن منع بطلان التالي[٥٨١] ـ بناءً على ما مرّ سابقاً من أنّ المراد بالمنع المذكور أنّما هو المنع في نظر العقل واعتباره.

[٥١] [٢:٤٠] قوله: لا يقال: أردنا به الشقّ الأوّل ولازمه منتف... .

أقول: الحقّ اختيار الشقّ الأوّل واعتبار الاشتراط في الضمّ؛ فإنّ المهيّة بشرط انضمام الوجود إليها يجب لها الوجود، ويسمّى هذا[٥٨٢] الوجوب بالوجوب اللاحق؛ قبل هذا الاشتراط يتساوى نسبتا الوجود والعدم إلى المهيّة على الوجه المذكور ولم يبق هذا التساوي بعد الضمّ مع اعتبار الاشتراط فيه.

[٥٢] قوله في الحاشية: سواء كان عامّاً أو خاصّاً... .

[٥٨٣]قد عرفت أنّ للوجود حقيقيةً ولازماً، وأنّ تلك الحقيقة متشخّصة بذاتها ومانعة من وقوع الشركة فيها[٥٨٤]. فمع[٥٨٥] ظهور أنّ تلك الحقيقة ليست جزءً للمهيّات الممكنة الكليّة ولا عيناً لها دلّ الدليلان المذكوران أوّلاً على زيادتها[٥٨٦] عليها.

نعم هي مقوّمة لجميع الهويّات الجزئيّة[٥٨٧] ـ كما صرّح به المحقّقون. وسيأتي تحقيقه إن شاء الله الحكيم[٥٨٨].

وأمّا الوجود الذي هو بمعنى الثبوت والتحقّق والكون اللازم لحقيقة الوجود، فظاهر إجراء الدليلين المذكورين أوّلاً في كونه زائداً في الممكنات. ولمّا دلّ[٥٨٩] الدليلان على زيادته[٥٩٠] فقد دلّا على

زائديّة[٥٩١] الكلّ حقيقة، ضرورةَ أنّ زائديّة الجزء مستلزم[٥٩٢] لزيادة الكلّ[٥٩٣].

وأمّا الارتباط بالوجود الحقيقيّ المشترك بين جميع الموجودات الممكنة[٥٩٤] فظاهرأيضاً[٥٩٥] إجراء الدليلين المذكورين[٥٩٦] أوّلاً في إثبات زيادته على المهيّات الممكنة[٥٩٧].

وأمّا أفراده فظاهرٌ أيضاً إجراءهما في زيادتها[٥٩٨] مهيّات الممكنات، بناءً على أنّ مانعيّة الانعدام من اللوازم البيّنة لذلك الربط.

فظهر أنّ الدليلين المذكورين أوّلاً قد دلّا على زيادة الوجود مطلقاً ـ سواءً كان عامّاً أو خاصّاً ـ على المهيّات الممكنة.

[٥٣] قوله في الحاشية: لاتّفقت المهيّات بناءً على كونه مشتركاً.

قد ذكرنا على هذا الكلام وما له؛ فلا يفيده[٥٩٩].

[٥٤] [١٢:٤٠] [٦٠٠]قوله: أو[٦٠١] لا ذاتيّ أعمّ منه.

لا يخفى أنّه لا يلزم من عدم كون ذاتيّ آخرَ أعمَّ منه كونه أعمّ. ولعلّ هذا بناءً على ما هو المشهور من أنّه لا يجوز أن يكون لمهيّة جزآن متساويان، أو بناءً على ظهور أن لا شيء من المعاني المساويّة للوجود ذاتيّ للمهيّات.

والظاهر أنّه كان أصل النسخة هكذا: «أو لا ذاتيّ أعمّ منه» ـ كما وقع في بعض النسخ. أو: «أي لا ذاتيّ أعمّ منه».

فإن قيل: فعلى هذا لا يصحّ قوله: «لكان جنساً»[١]، لأنّ الجنس هو تمام

---

١. ميرك بخاری، ابن مبارکشاه، **شرح حكمة العين**، ص ٤٠.

المشترك، وأعمّ جميع الذاتيّات يكون تمام المشترك لا محالة، بخلاف ما لا ذاتيّ أعمّ منه؛ فإنّه قد يكون تمام المشترك، وقد لا يكون. فمن التفريع[٦٠٢] يُعلم أنّ المقصود[٦٠٣] من الأعميّة ما هو المتبادر عنها[٦٠٤].

ويمكن أن يقال: إنّه إذا حمل الأعميّة على معنى قولنا: «لا أعمّ»، أو ضمّ عليها هذا المعنى أريد بالجنس في قوله: «لكان جنساً» ما هو أعمّ من الجنس وما في حكمه؛ فإنّ ما[٦٠٥] في حكم الجنس ـ أي: مساويه ـ يستلزم الجنس الذي يستلزم الفصل[٦٠٦]؛ فيتمّ الدليل[٦٠٧].

[٥٥] قوله في الحاشية: لا حاجة إلى قول الشارح[٦٠٨]....

لا خفاء في أنّ قول الشارح بناءُ دليل على كون الوجود أعمَّ الذاتيّات المشتركة، وعلى هذا لا وجه لكلام المحشي.

ولعلّه حمل قول الشارح: «بناءً»[١]، على أنّه قيد آخر يحتاج إليه لإثبات الجنسيّة.

وحمل الأعميّة على المعنى الأعمّ من الأعميّة بحسب المعنى، ولهذا قال ما قال.

[٥٦] قوله في الحاشية: ولا[٦٠٩] يلزم منه الاشتراك المعنوي.

وذلك إمّا بناءً على أن يُراد بالأعميّة ما هو الأعمّ من الأعميّة بحسب المعنى ـ كما مرّ ـ أو على أنّ المراد بكون الوجود أعمّ الذاتيّات المشتركة كونه كلّ مهيّة مهيّة أعمّ من جميع ذاتيّاتها. لكنّ الحقّ أنّ المراد

---

١. همان، ص٤٠.

بالأعميّة[٦١٠] الأعميّة بحسب المعنى، وبكون الوجود أعمّ الذاتيّات المشتركة أنّه[٦١١] أعمّ من جميع ذاتيّات جميع الماهيّات بحسب المعنى. وأنّ مراد الشارح من قوله: «بناءً...»[١] الاستدلال على تلك الأعميّة؛ فلا وجه لكلام المحشي.

[٥٧] [٤٠:١٧] قوله: فيلزم تركّب[٦١٢] المهيّة...

وأيضاً يلزم اعتبار المعنى الواحد في المهيّة الواحدة مرات غيرَ متناهية.

وأيضاً يلزم أن لا يوجد المميّز بالذات، إذ كلّ معنى فرض أنّه مميّز لم يكن بالحقيقة مميّزاً؛ بل إنّما يكون المميّز الحقيقيّ لاشتراك الوجود بين جميع المعاني الموجودة بحسب المعنى.

[٥٨] [٤٠:١٨] قوله: لأنّه على تقدير أن يكون الوجود مشتركاً لا يلزم أن يكون جنساً.

لا خفاء في أنّه لا يستدلّ على الجنسيّة في[٦١٣] الدليل بمجرّد اشتراك الوجود؛ بل إنّما يستدلّ[٦١٤] بكون الوجود أعمّ[٦١٥] جميع ذاتيّات جميع الموجودات.

ولا خفاء في أنّه يلزم من تلك الأعميّة كون[٦١٦] تمام المهيّة المشتركة.

---

١. همان.

فإن قيل: مراد الشارح منع الأعميّة المذكورة؛ فإنّه جاز أن يكون أمر مساوٍ للوجود ذاتيّاً للمهيّات.

قلت: قد مرّ أنّ الحكم بتلك الأعميّة إمّا بناءً على انتفاء ذاتية أمرمساوٍ(٦١٧) للوجود، وإمّا بناءً على أنّ(٦١٨) المراد بالأعميّة ما هوأعمّ من الأعميّة وما في حكمها، وحينئذ يكون المراد بالجنسيّة ما هوأعمّ(٦١٩) منها وما في حكمها ممّا هو مستلزم لتحقّق الجنس. فاندفع اعتراض الشارح على التقديرين.

[٥٩] [٤١:١٧] قوله: بأمر عدميّ عارض له.

أي: للواجب بدليل قوله: «امتياز الواجب»[١]. ولهذا لم يصحّ أن يُجعل ذلك الضمير عائدا(٦٢٠) إلى ساير الموجودات ليندفع(٦٢١) نظر الشارح.

وأيضاً على هذا التقدير يكون هذا المنع بعينه هو المنع السابق. ولهذا لا يصحّ أن يقال: إنّ(٦٢٢) قوله: «امتياز الواجب لذاته عن ساير الموجودات»، من باب القلب ليندفع عنه نظر الشارح(٦٢٣).

[٦٠] [٤٢:٣] قوله: والصواب هو كون(٦٢٤) ذلك الوجود غير داخل في مهيّته ـ تعالى:

بل يكون عين ذاته لا أنّه عارض لذاته وإلّا لزم(٦٢٥) اتّحاد الاعتراضين الأوّل والثاني.

---

١. همان، ص٤١.

والأولى أن يقال: «في ذاته(٦٢٦)» بدل(٦٢٧) قوله: «في مهيّته».

لا يقال: إنّما(٦٢٨) يصحّ(٦٢٩) ذلك إلّا في الوجود الخاصّ لا المطلق المقول بالتشكيك. ولهذا قال الشارح بعد في الاعتراض الثالث: «وفيه نظر؛ لأنّ الكلام في الوجود الخاصّ»[1] (٦٣٠) ـ أي على اعتقاد المحشيّ.

فاندفع اعتراض السيّد المحشيّ(٦٣١) عن الشارح؛ أعني قول السيّد المحشيّ(٦٣٢): «لو كان المراد ذلك لسقط(٦٣٣) أصل الدليل...»، وإن كان متوجّهاً على العلّامة المحشيّ؛ لأنّا نقول: كلامه لكونه مانعاً أنّما يكون على الاحتمال.

ولهذا جوّز في الاعتراض الأوّل كون الوجود عارضاً لذات الواجب. وفي الثاني كونه عيناً له.

وذانك التجويزان ممّا لا يجتمع وقوعهما في أحد من الوجودين على مذهب الحكماء؛ بل العروض أنّما هو للوجود(٦٣٤) الانتزاعيّ المقول بالتشكيك، والعينيّة أنّما تكون للوجود الخاصّ بالواجب.

والحاصل أنّ صحّة الاعتراض الأوّل مبنيّة على أنّ المراد بالوجود هو الوجود العامّ. وصحّة الاعتراض الثاني معتبرة(٦٣٥) على أنّ المراد بالوجود(٦٣٦) هو الوجود الخاصّ.

ولا ترجيح لاختيار أحدهما إلّا بمطابقة كلام المصنّف. والأوّل هو المطابق لكلام المصنّف ولهذا اختاره(٦٣٧) السيّد المحشيّ.

---

١ .همان، ص٤٢.

[٦١] [٤٣:٢] قوله:[٦٣٨] **أي الوجود، لكن لا المطلق المقول بالتشكيك...**

أقول: قد عرفت أنّ للوجود حقيقةً غيرَانتزاعيّة، وهي معنى تكون الأشياء متحقّقة باعتباره. وتكون منشأ لانتزاع[٦٣٩] الثابتيّة والكائنيّة[٦٤٠] والموجوديّة. وقد يعبّر عن تلك الحقيقة بالوجود الخاصّ ووجوب الوجود ـ كما وقع في عبارة الشيخ فيما ننقله[٦٤١] بعدُ.

والحاصل أنّ الوجود المطلق[٦٤٢] المقول بالتشكيك الذي[٦٤٣] هو أمرٌ عقليٌّ انتزاعيٌّ ليس عيناً في الواجب؛ فإنّ معنى العينيّة للماهيّة هو العينيّة[٦٤٤] في الخارج والذهن[٦٤٥] لا العينيّة في الخارج فقط ـ كما توهّمه قوم. فلا يصحّ أن يكون الأمر الانتزاعيّ عيناً للمهيّة الموجودة في الخارج؛ بل إنّما يصحّ الحكم بالعينيّة في الوجود الحقيقيّ الذي تكون الأشياء متحقّقة باعتباره.

[٦٢] [٤٣:٤] قوله: نفس حقيقة واجب[٦٤٦] **الوجود... .**

قال الشيخ[٦٤٧] **في الشفاء:** «إنّ واجب الوجود لا يجوز أن يكون على الصفة التي فيها تركيب، حتى تكون هناك[٦٤٨] مهيّة مّا، وتكون تلك المهيّة واجب الوجود، فيكون لتلك المهيّة معنى غيرحقيقتها. وذلك المعنى وجوب الوجود. مثلاًإن كانت تلك[٦٤٩] المهيّة أنّه إنسان، فيكون أنّه إنسان غيرأنّه واجب الوجود.

فحينئذ لا يخلوإمّا أن يكون لقولنا: «وجوب الوجود» هناك حقيقة أو لا يكون. ومحال أن لا يكون لهذا المعنى حقيقة وهي مبدأ كلّ حقيقة[٦٥٠]؛

بل هي تأكّد الحقيقة وتصحّحها. فإن كانت له حقيقة وهي[٦٥١] غير تلك المهيّة، فإن كان[٦٥٢] ذلك الوجوب من الوجود يلزمه[٦٥٣] أن يتعلّق[٦٥٤] بتلك المهيّة ولا يجب[٦٥٥] دونها، فيكون معنى واجب الوجود - من حيث هو واجب الوجود ـ ليس بواجب الوجود؛ لأنّ له شيئاً به يجب وهذا محال[٦٥٦] إذا[٦٥٧] أخذ مطلقاً غير مقيّد بالوجود الصرف الذي يلحق بالمهيّة[٦٥٨]. و إذا أخذ لاحقاً لمهيّة فلا ضير.

لو قال القائل: إنّ ذلك الوجود معلول المهيّة من هذه الجهة، أو لشيء[٦٥٩] آخرَ وذلك لأنّ الوجود يجوز أن يكونِ معلولاً والوجوب[٦٦٠] المطلق الذي للذات[٦٦١] لا يكون معلولاً. فبقي أن يكون واجب الوجود بالذات مطلقاً متحقّقاً ـ من حيث هو واجب الوجود بنفسه ـ من دون تلك المهيّة[٦٦٢]. فإذن ليست تلك المهيّة مهيّة للشيء المشار إليه بالعقل: «أنّه واجب الوجود»؛ بل مهيّة لشيءٍ آخرَ لاحقٍ له، وقد كانت فرضت مهيّة لذلك الشيء؛ هذا خلف. فلا مهيّة لواجب الوجود غير أنّه واجب الوجود. وهذه هي الإنيّة؛ معناه: أنّ الإنيّة[٦٦٣] والوجود لو صار للمهيّة[٦٦٤] فلا يخلو إمّا أن يلزمها لذاتها أو لشيء من خارج. ومحال أن يكون لذات المهيّة؛ فإنّ التابع لا يتبع إلّا موجوداً، فيلزم أن يكون للمهيّة وجود قبل وجودها؛ وهذا محال. فبقي[٦٦٥] أن يكون الوجود لها عن علّة، فكلّ[٦٦٦] ذي مهيّةٍ معلولٌ، وساير[٦٦٧] الأشياء غير واجب[٦٦٨] الوجود فلها مهيّات، وتلك المهيّات هي التي بأنفسها ممكنة الوجود و إنّما يعرض لها وجود من خارج. فالأوّل لا مهيّة له وذوات المهيّات يفيض عليها الوجود منه؛ فهو مجرّد الوجود بشرط

سلب العدم وساير الأوصاف عنه، ثمّ ساير الأشياء التي لها مهيّات فإنّها ممكنة توجد به.

وليس معنى قولي: «إنّه مجرّد الوجود بشرط سلب ساير الزوايد عنه»، أنّه(٦٦٩) الوجود المطلق المشترك فيه، و(٦٧٠)إذا كان موجود(٦٧١) هذه صفته(٦٧٢)، فإنّ ذلك ليس الموجود المجرّد بشرط السلب؛ بل الموجود لا بشرط الإيجاب، أعني: الأوّل أنّه موجود مع شرط لا زيادة تركيب. وهذا الآخر هو الموجود لا بشرط الزيادة(٦٧٣). فلهذا يُحمل على كلّ شيء وذلك لا يحمل على ما هناك زيادة. وكلّ شيء غيره فهناك زيادة»[١] انتهى.

أقول: كلام الشيخ(٦٧٤) يدلّ على ما حقّقته من أنّ الوجود الحقيقيّ الذي قد يعبّر عنه بوجوب الوجود هو نفس حقيقة واجب الوجود.

[٦٣] [٤٣:٥] قوله: والأوّل يستدعي التركيب.

أقول(٦٧٥): التركيب ـ سواء كان تركيباً خارجيّاً أو عقليّاً ـ يوجب(٦٧٦) الإمكان؛ لأنّ كلّ مركّب يحتاج إلى الجزء في الوجود ويتأخّر عن الجزء فيه.

فإن قيل: التركيب العقليّ لا يستلزم الإمكان؛ فإنّ وجود المركّب بهذا التركيب(٦٧٧) بعينه وجود الأجزاء في الخارج فلا يلزم الاحتياج منه في الخارج ليلزم منه الإمكان.

قلت: في التركيب العقليّ أربعة مذاهبَ:

أحدها: إنّ ذوات الأجزاء متعدّدة في الخارج وكذا وجوداتها. ولا خفاءَ

---

١. ابن سينا، حسين ابن عبدالله، **الإلهيّات من كتاب الشفاء**، ص ٣٦٩.

في أنّه على هذا المذهب يستلزم احتياج المركّب في الوجود والذات إلى الأجزاء في الخارج.

و ثانيها: إنّ ذوات الأجزاء متعدّدة في الخارج لاوجوداتها. وعلى هذا يستلزم التركيب احتياجَ المركّب إلى الأجزاء في الخارج باعتبار الذات. ويلزم منه الإمكان.

وثالثها: أن لا تعدّد في الخارج[٦٧٨] في الذات و[٦٧٩]الوجود. لكن وجب أن تكون في ذات المركّب حيثيات خارجيّة تكون منشأ لتحليل الأجزاء التي هي متّحدة في الذات والوجود مع المركّب. وعلى هذا يلزم من التركيب احتياج المركّب إلي الحيثيات الخارجيّة في الخارج ويلزم منه الإمكان.

ورابعها: أن لا تعدّد في الأجزاء في الخارج لا في الذات ولا في الوجود و[٦٨٠]لا حاجة إلى الحيثيات الخارجيّة في التحليل؛ بل يمكن أن تكون ذات واحدة لا تركيب فيه في الخارج أصلاً. ومع ذلك للعقل أن يحلّله إلى الأجزاء العقليّه الاتّحاديّة.

وعلى هذا يشكل على المتأخّرين نفي[٦٨١] هذا التركيب من[٦٨٢] واجب الوجود. ومنهم سيّدالمحقّقين وشارحالتجريد. **ويمكن دفع اشتباههم بوجوه:**

أحدها[٦٨٣] المناسب لهذا المقام: إنّ الكلام ليس إلّا في الوجود الحقيقيّ الذي تكون الأشياء موجودة باعتباره والأمر الذي تكون الأشياء موجودة باعتباره لا يمكن أن يكون جزءً تحليليّاً للموجود، لأنّه لا وجود للجزء التحليليّ في الخارج. فكيف يكون الشيء موجوداً في الخارج

باعتباره؟! تُعلم حقيقة ذلك ممّا نقل من كلام الشيخ ـ قدّس سرّه ـ فليرجع إليه.

ولمّا ثبت أنّ الوجود الحقيقيّ ليس جزءً[٦٨٤] للواجب ولا عارضاً له تعيّن[٦٨٥] كونه عيناً له، والوجود الحقيقيّ بسيط □، إذ لا معنى بحيث يتقدّم عليه نحو تقدّم الذاتيّ على المهيّة ـ كما لا يخفى عند أدنى تعقّل. فلا جنس للواجب ولا فصل بل لا تركيب تحليليّاً[٦٨٦] للواجب.

فإن قيل: هذا التقرير لا يلائم كلام المصنّف لأنّه جعل نفي التركيب دليلاً على عدم زيادة الوجود.

قلت: هذا بناءً على ما اختاره من المذاهب الأربعة، وهو المذهب الثاني. وأمّا ما اخترناه فهو بناءً على احتمال حقيقة المذهب الرابع؛ فاعلم ذلك.

وسيأتي وجوه أُخر في دفع اشتباههم في الموضع اللايق[٦٨٧] ـ إن شاء الله الحكيم[٦٨٨].

[٦٤] [٤٣:٥] قوله: والثاني كونه ممكناً.

لمّا كان الكلام في الوجود الحقيقيّ الذي ليس انتزاعيّاً لم يرد عليه ما أُورد[٦٨٩] من أنّ الوجود ليس موجوداً في الخارج، فلا يلزم من كونه خارجاً عن المهيّة إمكانه في الخارج، لأنّ الممكن في الخارج ما كان في الوجود الخارجيّ محتاجاً إلى الغير؛ فالوجود لكونه غير موجود في الخارج لا يحتاج إلى الغير في الوجود الخارجيّ على تقدير كونه عارضاً عقليّاً للمهيّة.

ولا حاجة إلى ما قيل من أنّ الوجود وإن لم يكن موجوداً في الخارج لكن

للمهيّة اتّصاف به في نفس الأمر وذلك الاتّصاف ممكن يحتاج إلى علّة ليرد[٦٩٠] عليه أنّ هذا الاتّصاف يمكن أن يستند إلى المهيّة نفسِها، كما يُعلم من كلام الشيخ السابق من أنّ الوجود ـ أي الانتزاعيّ ـ يمكن أن يكون معلولاً للمهيّة.

ولهذا قال السيّد المحشيّ في حاشية شرح التجريد من أنّ «كلّ[٦٩١] مفهوم مغاير للوجود كالإنسان مثلاً فإنّه ما لم يُنضمّ إليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الأمر لم يكن موجوداً فيها قطعاً. وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود إليه لم يكن[٦٩٢] له الحكم بكونه موجوداً. فكلّ مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجوداً في نفس الأمر محتاج[٦٩٣] إلى غيره الذي هو الوجود، وكلّ ما هو[٦٩٤] محتاج في كونه موجوداً إلى غيره فهو ممكن، إذ لا معنى للممكن إلّا ما يحتاج في كونه موجودا[٦٩٥] إلى غيره فكلّ[٦٩٦] مفهوم مغاير للوجود فهو ممكن ولا شيء من الممكن بواجب، فلا شيء من المفهومات المغايرة للوجود بواجب» إلى آخر الحاشية ـ على ما مرّ سابقاً.

ثمّ قال: «نعم يتجّه على المقدّمة القائلة: كلّ ما هو محتاج في كونه موجوداً إلى غير[٦٩٧] فهو ممكن، منع لطيف، وهو أنّ المحتاج في كونه موجوداً إلى غيره هو موجده، ممكن قطعا[٦٩٨] لا المحتاج في[٦٩٩] كونه موجوداً إلى غير هو وجوده. ويندفع بنظر دقيق وهو أنّه لمّا احتاج في موجوديّته إلى غيره[٧٠٠] فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولاً له موقوفاً في ذلك عليه وكلّ ما هو كذلك فهو ممكن، سواء سمّي ذلك الغير

الموقوف عليه وجوده أو موجده.» انتهى.

أقول: إذا تأمّلت وأنصفت وجدت أنّ كلام السيّد[٧٠١] المحشيّ الذي نقلنا كلام لا شبهة فيه. وأنّ الوجود الحقيقيّ الذي تكون الأشياء باعتبار ذاته موجودةً هو[٧٠٢] موجود باعتبار ذاته، فهو موجود باعتبار ووجود باعتبار، وكلّ معنى لا يكون باعتبار ذاته موجوداً فهو ممكن يحتاج إلى الارتباط بالوجود الحقيقيّ ليصير موجودا[٧٠٣].

ثمّ قال: «وممّا يؤيّد كون الوجود عين الواجب أنّ الوجود في حدّ ذاته ينافي العدم وهو أبعد المفهومات عن قبول العدم، لأنّ ماعداه لا يمتنع عن قبول العدم لذاته بل بواسطة الوجود، ولا شكّ أنّ الواجب هو الذي ينافي العدم لذاته لا ما ينافيه بواسطة غيره.»انتهى.

أقول: يُعلم من هذا الكلام أنّ المراد بالوجود الذي حكم بأنّه عين الواجب، الوجود الحقيقيّ الذي هو باعتبار ذاته منشأ لانتزاع الموجوديّة؛ فإنّه هو الذي ينافي العدم لذاته بخلاف الوجود الانتزاعيّ فإنّه أنّما ينافيه بواسطة منشأ انتزاعه.

فإن قيل: المنافي للعدم ـ أي المعدوميّة ـ أنّما هو[٧٠٤] الموجوديّة وهي الاتّصاف بالوجود الانتزاعيّ. والاتّصاف بالوجود الانتزعيّ مناف بالذات للاتّصاف بالعدم فلا يتعيّن كلامه في الوجود الحقيقيّ. فالمنافي للعدم بالذات هو الوجود الانتزاعيّ.

قلت: معنى الموجوديّة والاتّصاف بالوجود الانتزاعيّ ليس إلّا كون الشيء بحيث ينتزع عنه الوجود[٧٠٥] الانتزاعيّ. فإنّك إذا قلت: إنّ زيداً موجود في الخارج، فمعناه ليس إلّا كونه بحيث تنتزع عنه الموجوديّة[٧٠٦].

فالمنافي لمعدوميّته[٧٠٧] بالذات أنّما هو الحيثيّة التي هي منشأ لانتزاع[٧٠٨] الموجوديّة. فالمانع للانعدام بالحقيقة ليس إلّا الوجود الحقيقيّ الذي باعتبار ذاته منشأ لانتزاع الموجوديّة وملزوم[٧٠٩] في العقل للوجود[٧١٠] الانتزاعيّ أو الارتباط به.

وأنت إذا تأمّلت وأنصفت وجدت أنّ الوجود المنتزع الذي هو معدوم في الخارج والاتّصاف به، ليس شيء منهما في حدّ ذاته مانعاً لطريان البطلان[٧١١] واللاشيئيّة.

فإن قيل: المنافي بالذات للعدم -أي المعدوميّة- ليس إلّا الموجوديّة[٧١٢] لا الوجود الحقيقيّ الذي هو ملزوم للموجوديّة. فإنّ منافاته ليس إلّا بالعرض.

قلت: مراد السيّد المحقّق أن ليس من المعاني التي[٧١٣] تتّصف بالموجوديّة في الخارج شيء أبعد المفهومات عن قبول العدم إلّا الوجود الحقيقيّ الذي هو لذاته منشأ لانتزاع الموجوديّة بل هو أبعد المفهومات الموجودة في الخارج عن قبول العدم؛ فإنّه باعتبار ذاته ينافي المعدوميّة لا باعتبار الارتباط بالغير بخلاف غيره من المفهومات. وهذا كلام محقّق لا شبهة فيه.

وأيضاً[٧١٤] إذا تأمّلت وجدت أنّ معنى قولك: «زيد موجود في الخارج»، ليس إلّا كونه بحيث ينتزع عنه مفهوم الموجوديّة. وأنّ معنى قولك: «هو معدوم في الخارج»، ليس إلّا عدم كونه بحيث تنتزع عنه الموجوديّة.

فالمنافات بالذات بين الموجوديّة والمعدوميّة ليس[٧١٥] إلّا[٧١٦]

باعتبار منشأ الانتزاع. ومنشأ انتزاع الموجود[٧١٧] ليس إلّا الوجود الحقيقيّ الذي هو باعتبار ذاته منشأ لانتزاعه أو الارتباط به.

[٦٥] [٤:٤٤] قوله في الشرح في حيّز النظر: أمّا المهيّة التي يكون وجودها من ذاتها وتكون ملزومة للوجود فلم لا يجوز أن لا تتقدّم على الوجود بالوجود؟

أقول: هذا الكلام أنّما يصحّ إن لو كان المراد بالوجود الذي حكم عليه بأنّه لا يمكن أن يكون خارجاً عن ذات الواجب، هو الوجود الانتزاعيّ الذي هو لازم عقليّ لذاته ـ تعالى ـ فإنّ ذاته ـ تعالى ـ مقدّم عليه بالذات الذي هو الوجود الحقيقيّ لا بالوجود الانتزاعيّ.

وأمّا الوجود الحقيقيّ الذي هو موجود في الخارج ومنشأ لانتزاع الموجوديّة فلا يمكن أن يقال: إنّه خارج عن ذات الواجب قائم به قياماً حقيقيّاً خارجيّاً، لأنّ ذلك القيام يستدعي تقدّم الذات عليه بالوجود؛ فإنّ المهيّة لا يصحّ أن يكون الوجود الحقيقيّ الذي باعتباره تكون موجودة، معلولَ ذاتها و إلّا لزم أن تكون باعتبار ذاتها معدومة ومفيدة لوجودها الذي باعتباره تكون موجودة، فلزم[٧١٨] أن يكون المعدوم مفيداً للوجود؛ وهو ظاهر البطلان.

وأمّا الوجود المنتزع الذي ليس له تحقّق في الخارج فجاز أن يكون من مقتضى[٧١٩] الموجود الذي باعتبار ذاته منشأ لانتزاعه؛ فاعلم ذلك.

[٦٦] قوله في الحاشية: ولا[٧٢٠] مناقشة إلّا في الأخير....

قد عرفت أنّ تلك المناقشة مندفعة بملاحظة أنّ الكلام ليس إلّا في الوجود الحقيقيّ الذي هو موجود في الخارج.

وأنّه لم لا يجوّز[٧٢١] العقل تأثير[٧٢٢] مهيّة في وجودها الذي هي[٧٢٣] باعتباره موجودة[٧٢٤]، وإلّا لزم تأثير المعدوم في حيّز العدم في الوجود؛ وهذا ظاهر البطلان.

[٦٧] قوله في الحاشية: فلا يكون عارضاً لها، فلا تكون هي موجودة به.

لمّا كان الكلام في ذات واجب الوجود لم يمكن اختيار أنّ وجوده عبارة عن ارتباطه به بدون قيام الوجود به، كما في الممكنات بالنسبة إلى الوجود الحقيقيّ؛ فإنّ وجودها عبارة عن ارتباطها بالوجود، وإلّا لزم أن يكون باعتبار ذاته لم يكن موجوداً بدون انضمام الوجود. فيكون وجود[٧٢٥] مستفاداً من غيره أو من ذاته؛ وكلاهما ظاهر البطلان لما مرّ.

وقد قال بهمنيار في اثبات[٧٢٦] المطلب المذكور: «إعلم أنّ كلّ مهيّة معلول، وذلك لأنّ[٧٢٧] الوجود ـ كما عرفت ـ خارج عن المهيّات والمهيّه في حيّز[٧٢٨] ذاتها غيرَ ملحوظ[٧٢٩] فيها الوجود الخارج، معدومة. فلو كان الوجود يلزمها من ذاتها لكانت ـ و[٧٣٠] هي في حيّز العدم ـ علّة للوجود. فإذن الوجود طارٍ على المهيّات. فكلّ ذي مهيّة معلول.»[١].

فإن قيل: هذا منافٍ لما ذكره في الإلهيّات كتابه من: « أنّ[٧٣١] حقيقة

---

١. بهمنيار بن المرزبان، **التحصيل**، ص٥٣١.

الواجب أعلى من الوجود وأحقّ ما[٧٣٢] يمكن أن يعبّر عنه هو وجوب الوجود وتأكّد الوجود، ولو كانت له مهيّة لكان تعقّله[٧٣٣] بها وكانت سبباً لوجوده.»[١].

أقول: أراد بقوله: «حقيقته أعلى من الوجود»، أنّ حقيقة الواجب أعلى من الوجود الانتزاعيّ. وإن أريد به مفهوم الموجود[٧٣٤] فأحقّ ما يمكن أن يعبّر عنه هو وجوب الوجود الذي هو الوجود الحقيقيّ الذي هو باعتبار ذاته موجود[٧٣٥].

فكلامه[٧٣٦] المذكور يؤيّد ما مرّ من أنّ الوجود الذي حكم بأنّه عين ذات الحقّ ليس إلّا الوجود الحقيقيّ الذي هو والموجود[٧٣٧] الحقيقيّ متّحدان في المعنى.

ولهذا قال بهمنيار بعد ذكر الكلام المذكور: «وأيضاً لو كان الوجود[٧٣٨] الواجب بذاته من لوازم مهيّته لكان[٧٣٩] معلولاً لها؛ هذا خلف.»[٢].

وممّا يتعلّق بهذا المبحث أنّ بعض المتأخّرين قال: إنّ الوجه المذكور في المتن هو معتمد الحكماء في إثبات المطلب المذكور. وقد تلخّص بحيث يندفع عنه ما أُورد عليه من أنّه لا يلزم من افتقار الصفة إلى الموصوف إمكانها وإنّما يلزم ذلك أنّ الصفة[٧٤٠] وجود خارجيّ والوجود من المعقولات الثانية ليس له وجود عينيّ بأن يقال: إذا كان وجوده ـ تعالى ـ زائداً على ذاته فلابدّ أن يتّصف به ذاته في نفس الأمر وإلّا لم يكن موجوداً فيها، واتّصاف الشيء بالوجود لابدّ له من علّة بها يصير متّصفاً

---

١. همان، ص٥٧١.

٢. همان، ص٥٧١.

بالوجود، وتلك العلّة إمّا ذاته فلزم تقدّمه[٧٤١] بالوجود، وإمّا غير الذات فلزم إمكانه.

واعترض عليه بأنّ المحوج إلى العلّة هو الإمكان، فاتّصاف شيء بأمر إذا كان ممكناً وكان ذلك الشيء بحيث[٧٤٢] يجوز أن يتّصف بذلك الأمر ويجوز أن لا يتّصف به، لم يكن بدٌّ هناك من علّة تجعل ذلك الشيء متصّفاً بذلك الأمر. فإنّ الثوب لمّا جاز أن يتّصف بالبياض وجاز أيضاً أن لا يتّصف به احتاج إلى علّة تجعله أبيض. وكذا زيدٌ لمّا جاز أن يتّصف بالوجود وجاز أيضا[٧٤٣] أن لا يتّصف به احتاج إلى علّة[٧٤٤] تجعله متّصفاً بالوجود.

وأمّا إذا لم يكن اتّصاف شيء بأمر ممكنا[٧٤٥]، بل واجباً أو ممتنعاً فلا حاجة هناك إلى علّة. فإنّ[٧٤٦] اتّصاف الأربعة بالزوجيّة لمّا كان واجباً ولم يجز أن لا تتّصف بها لم يكن هناك حاجة إلى علّة تجعلها متّصفة بها.

وإذا تمهّد هذا فنقول: ذات الوجب ـ تعالى ـ لمّا وجب اتّصافه بالوجود ولم يجز أن لا يتّصف به لم يكن هناك علّة بها يصير متّصفاً بالوجود. فإنّ شأن العلّة أن يرجّح أحد الطرفين المتساويين على الآخر. فإذا لم يكن هناك طرفان متساويان فأيّ حاجة إلى العلّة[٧٤٧] وترجيحها[٧٤٨].

وما يقال من أنّ[٧٤٩] الواجب يقتضي ذاتُه وجودَه، فمعناه أنّ ذاته بحيث لا يجوز أن لا يتّصف بالوجود، لا أنّ هناك اقتضاءً وتأثيراً[٧٥٠].

ولهذا قال بعض المحقّقين: «صفات الواجب ـ تعالى ـ لا تكون آثاراً له. وإنّما يمتنع عدمها لكونها من لوازم الذات.». انتهى.

أقول: في كلامه نظر لما سيأتي لا لما[٧٥١] قال سيّد المدقّقين[٧٥٢] عليه في قوله: «وكان ذلك الشيء بحيث يجوز أن يتّصف بذلك الأمر ويجوز أن لا يتّصف به»، إن أراد بعدم اتّصاف ذلك الشيء بذلك الأمر أن يتحقّق الشيء غيرَ متّصف به[٧٥٣]، فلا يجوز أن لا يتّصف زيد بالوجود بهذا الوجه، لأنّ زيداً اسم فرد مخصوص من أفراد الإنسان. وهو حال العدم ليس فرداً له لامتناع صدقه عليه حينئذ.

وإن أراد به[٧٥٤] أن لا يكون الشيء متّصفاً بذلك الأمر[٧٥٥] ـ سواءٌ كان ذلك في حال تحقّق الشيء المذكور أو لا ـ فالأربعة يجوز أن لا تكون متّصفة[٧٥٦] بالزوجيّة بهذا الوجه؛ فإنّها حال العدم لا تكون زوجاً ولا أربعةً أيضاً، لأنّ مراد هذا القائل تحقيق كلام من يكون عنده مفهوم الموجود والوجود منحصراً في الأمر الانتزاعيّ، ولا يكون قائلاً بالوجود الحقيقيّ الذي هو عين ذات واجب الوجود.

ومنهم القائل المذكور وسيّدالمدقّقين والمتكلّمون الذاهبون إلى أنّ وجود الواجب زائدٌ عليه في التعقّل، وأن لا يتحقّق الوجود الذي هو عين ذات الحقّ في الخارج والتعقّل معاً ـ كما ذهب إليه الحكماء ـ فإنّه على تقدير انحصار الوجود في المعنى[٧٥٧] الانتزاعيّ. لا يخفى أنّ معنى اتّصاف الشيء بالوجود في الخارج ليس إلّا كون[٧٥٨] الشيء بحيث ينتزع عنه الوجود ـ أي الموجوديّة ـ أو مفهوم الموجود ممّا[٧٥٩] يكون ذاته باعتبار ذاته منشأ الانتزاع[٧٦٠] الموجوديّة. ومفهوم الموجود يكون منشأ الانتزاع عين ذاته بلا اعتبار أمر غيره؛ فلا حاجةَ له[٧٦١] إلى تأثير أصلاً في كونه

متّصفاً بالوجود بالمعنى المذكور، فإنّ هذا الاتّصاف حاصل في مرتبة الذات.

وهذا هو خلاصة تحقيق هذا القائل، كما يدلّ عليه[٧٦٢] قوله: «لا أنّ هناك اقتضاءً و تأثيراً».

فلا جدوى للمناقشات المندفعة المتوجّهة على ظاهر عبارته. فإنّ المراد بعدم الاتّصاف هو الشقّ الثاني من الترديد.

قوله: «فالأربعة يجوز أن تكون[٧٦٣] متّصفة بالزوجيّة بهذا الوجه»، مسلّم[٧٦٤]؛ لكنّ المراد من قوله: «فإنّ اتّصاف الأربعة بالزوجيّة لما كان واجباً و لم يجُز أن لا تتّصف بها» أنّ اتّصاف الأربعة بالزوجيّه بشرط كونها أربعة موجودة لمّا كان واجباً ولم يجز أن لا تتّصف بها، لم يكن هناك حاجة إلى علّة جديدة تجعلها[٧٦٥] متّصفة بها؛ بل ذات الأربعة كافية[٧٦٦] في انتزاع الزوجيّة عنها. فاتّصاف ذات[٧٦٧] الأربعة بصحّة[٧٦٨] انتزاع الزوجيّه حاصل في مرتبة وجود الأربعة. فليست الأربعة علّة لاتّصافها بتلك الصحّة. فليس لهذا الاتّصاف علّة وراءَ علّة وجود الأربعة.

فالأربعة بلااعتبار شرط هو مثال الإمكان ـ مثل زيد. وهي بشرط الوجود والأربعيّة[٧٦٩] مثال للوجوب. فهي بشرط الوجوب والأربعيّة لها مناسبة فيما هو المطلوب، كما لا يخفى.

ولا لما قال أيضاً سيّد المدقّقين[٧٧٠] على قول القائل المذكور: «فإنّ اتّصاف الأربعة بالزوجيّة لمّا كان واجباً ولم يجز أن لا تتّصف بها، لم يكن حاجة إلى علّة»، من أنه لو صحّ ذلك لزم[٧٧١] أن يكون المهيّة المتّصفة بأمر لاقتضاء ذاتها وحدها أو مع لازمها إيّاه لم يكن اتّصافها به[٧٧٢] ممكناً

ومعلّلاً لامتناع[٧٧٣] مفارقته عنها في نفس الأمر، بل يلزم أن لا يكون اتّصاف المهيّات بالوجود الخارجيّ ممكناً ومعلّلا، لامتناع مفارقته عنها حال كونها تلك المهيّات[٧٧٤] كما هو حال الأربعة بالقياس إلى الزوجيّة.

ويلزم أيضاً أن يكون اقتران المعلول مع العلّة الموجبة غير ممكن ومعلّل، لوجوب هذا الاقتران وعدم جواز عدمه؛ هذا خلف، لأنّه لا يلزم ممّا ذكره القائل المذكور شيء من تلك اللوازم الثلثة[٧٧٥]. **فإنّ عدم جواز عدم اتّصاف الشيء بأمر باعتبار الذات على قسمين:**

أحدهما: عدم جواز عدم[٧٧٦] اتّصافه به مطلقاً ـ سواء كان باعتبار مرتبة الذات أو باعتبار زمان الوجود.

وثانيهما: عدم جواز عدم اتّصافه به في زمان وجود الشيء.

وكلام القائل المذكور ليس إلّا في القسم الأوّل. ولا خفاء في أنّه يستلزم[٧٧٧] عدم إمكان الاتّصاف. ولا يلزم من ذلك شيء من اللوازم الثلثة[٧٧٨] المذكورة، إذ ليس شيء منها بحيث لا يجوز عدم الاتّصاف باعتبار الذات في مرتبة الذات؛ فإنّ المهيّة المتّصفة بأمر[٧٧٩] لاقتضاء ذاتها بالتأثير وحدها، أو مع لازمها لا تمتنع مفارقته عنها في مرتبة الذات.

وأمّا المهيّات فاتّصافها بالوجود الخارجيّ ليس باعتبار الذات؛ بل عند المحقّقين تجوز مفارقة الوجود الخارجيّ عنها حال كونها تلك المهيّات. فليس حالها كحال الأربعة الموجودة بشرط كونها موجودة.

وأمّا اقتران المعلول مع العلّة الموجبة فجاز مفارقته عنها في مرتبتها، بل تجب تلك[٧٨٠] المفارقة.

ولا لما قيل على قوله: «المحوج إلى السبب هو الإمكان...»، من أنّ كلّ ما يغاير الشيء فإنّ ثبوته لذلك الشيء، أو اتّصاف ذلك الشيء به، أو كونه هو، أو ما شئت فسمّه، لا يستغني عن العلّة. فإنّ الإنسان مثلاً لا يحتاج إلى ما يجعله إنساناً. أمّا في كونه أمراً آخرَ فيحتاج إلى علّة؛ و ذلك ظاهر. فإنّ توسّط الجعل بين الشيء ونفسه ممتنع بالذات. وأمّا كونه شيئاً آخر(٧٨١) فيحتاج إلى سبب بالبداهة.

ولذلك حكم الحكماء بأنّ وجود الواجب عينه(٧٨٢) حتى يستغني في وجوده عن غيره، إذ لو كان غيره فارتباطه به إمّا ناشٍ(٧٨٣) عن ذاته، فيلزم تقدّم الذات بالوجود على وجوده، أو عن غيره فيلزم افتقار(٧٨٤) الواجب(٧٨٥) إلى الغير، لأنّ كلام القائل المذكور أوّلاً مبتنٍ(٧٨٦) على أنّ الوجود منحصر في الوجود الانتزاعيّ. وعلى هذا التقدير لا يكون الوجود زائداً على ذات الواجب ـ تعالى ـ في الخارج ليكون الاتّصاف به في الخارج محتاجاً إلى علّة.

فحاصل كلام القائل المذكور منع مغايرة الوجود في الخارج مع كونه مغايراً في التعقّل. ولا خفاءَ في أنّه على تقدير عدم المغايرة في الخارج مع المغايرة في التعقّل يكون مصداق(٧٨٧) قولنا: «الواجب موجود في الخارج» ليس إلّا ذات الواجب. فهو في قوّة كون ذات الواجب ذاتَ الواجب. فلا يحتاج الواجب في كونه موجوداً إلى علّة أصلاً.

ولا لما قيل من أنّ اتّصاف الأربعة بالزوجيّة واجب، بمعنى الضرورة بشرط الوجود، وهو لا يستلزم الاستغناء من العلّة، بل علّته ذات الأربعة.

ولا يجري ذلك في الوجود، لأنّ مراد القائل المذكور أوّلاً أنّ الأربعة بشرط كونها موجودةً أربعة تقتضي الزوجيّة، لا بمعنى التأثير؛ بل بمعنى أنّه لا

تكون للأربعة[٧٨٨] مرتبة تنفكّ[٧٨٩] عن منشأ انتزاع الزوجيّة التي هي انتزاعيّة عن مجرّد ذات الأربعة. فيقاس عليه حال[٧٩٠] ذات الواجب ـ تعالى ـ بالنسبة إلى الوجود الانتزاعيّ الذي يكفي في انتزاعه مجرّد ذات الواجب؛ فإنّه باعتبار ذاته بحيث ينتزع عنه الموجوديّة ومفهوم الموجود الانتزاعي. فإنّه[٧٩١] ـ تعالى ـ يقتضي الوجود الانتزاعي بمعنىٰ أنّه لا يمكن انفكاكه في المرتبة عن منشأ انتزاعه، فلا يكون له ـ تعالى ـ تأثير في الخارج في الوجود الانتزاعي.

فقول المعترض: «بل علّته[٧٩٢] ذات الأربعة»، إن أراد به أنّ لذات الأربعة تأثيراً في اتّصافها بالزوجيّة في نفس الأمر، فهو ممنوع؛ فإنّ الزوجية أمر انتزاعيّ. وإن أراد به أنّ لذات الأربعة اقتضاءً لا بمعنى التأثير، بل بمعنى أنّها[٧٩٣] لا مرتبة لها[٧٩٤] بحيث لا يصحّ انتزاع الزوجيّة[٧٩٥] عنها، فهو مسلّم.

لكن قوله: «ولا يجري ذلك في الوجود» ممنوع، بل يجري فيه كما مرّ.

وما قال سيّد[٧٩٦] المدقّقين[٧٩٧] على قول هذا القائل من قوله: «وفيه بحث؛ إذ[٧٩٨] حاصل ما استدلّ به القائل المذكور أوّلاً ـ وهو شارح *التجريد* ـ على استغناء زوجيّة الأربعة عن العلّة هو أنّ الصفة الممكنة للشيء ما لا ينافي ذلك الشيء ثبوتها[٧٩٩] له ولا انتفائها عنه، وذات الأربعة منافية لانتفاء الزوجيّة عنها فلا تكون ممكن الثبوت لها؛ بل تكون واجب الثبوت له. فلا تحتاج إلى علّة. وهذا الوجوب ليس وجوباً بشرط المحمول ـ كما حسبه هذا القائل ـ حتى يندفع استدلال ذلك القائل بأنّ

الوجوب بشرط المحمول لا يستلزم الاستغناء عن العلّة»، مندفع بأنّ مراد المعترض أنّ الوجوب في قولنا: «الأربعة زوج» أنّما الوجوب بشرط وجود الموضوع، ولا شكّ في صحّته. ووجه دفع اعتراضه ما مرّ.

وما قال سيّدالمدقّقين[٨٠٠] **ـ قدسّ سرّه ـ في دفع كلام القائل المذكور**[٨٠١] **أوّلاً بقوله:** «ووجه الدفع منع كون الصفة الممكنة للشيء ما ذكر، بل هي صفة يجوز أن تكون ثابتةً للشيء ويجوز أن لا تكون ثابتةً له ـ سواء كان[٨٠٢] عدم الثبوت بوجود الشيء وانتفاء الوصف عنه، أو بانتفاء الشيء والصفة جميعاً ـ كما في عدم ثبوت الزوجيّة للأربعة المعدومة»، لا يخفى حاله؛ فإنّ كون الصفة ممكنةً لشيءٍ أنّما هو كونها بحيث يكون للشيء مرتبة لا تتّصف بها ثمّ تصير متّصفاً بها وهذا لا يتحقّق في الزوجيّة بالنسبة إلى الأربعة الموجودة أي بشرط كونها موجودةً ـ كما عرفت.

وأمّا النظر الموعود فهو أنّ منشأ انتزاع الموجوديّه[٨٠٣] هو[٨٠٤] بالحقيقة مانع لطريان البطلان والانعدام والانتفاء. فهو بالحقيقة الوجود الذي يكون الشيء باعتباره موجوداً. فإذا[٨٠٥] كان تحقيق الكلام المذكور أوّلاً أنّ منشأ انتزاع مفهوم الموجود[٨٠٦] الانتزاعيّ عين ذات الواجب ـ تعالى ـ يكون الوجود[٨٠٧] الحقيقيّ عيناً لذاته ـ تعالى. ومطلوب الحكماء ليس إلّا هذا؛ فإنّه يكون عندهم مفهوم الموجود الانتزاعيّ زائد[٨٠٨] على ذاته ـ تعالى ـ ولازمٌ له في التعقّل.

والحاصل أنّ منشأ انتزاع مفهوم الموجود[٨٠٩] الانتزاعيّ في[٨١٠] الواجب بالذات هو الوجود الحقيقيّ الذي هو عين ذاته ـ تعالى[٨١١] ـ عند

الحكماء. وعند القايل المذكور أوّلاً وبعض المتأخّرين يكون منشأ[٨١٢] مفهوم الموجود الانتزاعيّ في الواجب بذاته هو ذاته، ولا تسمّى عندهم ذاته ـ تعالى ـ بالوجود.

فالنزاع ليس إلّا في أنّ حقيقة الوجود ما هو؟ فعند الحكماء حقيقة الوجود هو منشأ انتزاع مفهوم الموجود[٨١٣] الانتزاعيّ. وعند بعض المتكلّمين يكون الوجود منحصراً في الوجود الانتزاعيّ ومنشأ الانتزاع هو عين[٨١٤] ذات الواجب بالذات. فالواجب بذاته بالذات مقدّم على انتزاع الموجوديّة.

وممّا يتعلّق بهذا المبحث ما قال سيّد المدقّقين[٨١٥] **من قوله:** «واعلم أنّ مفهوم الوجود[٨١٦] ليس بعين شيء من المهيّات ولا جزءً[٨١٧] منها، لما بُيّن في مباحث الوجود. فالمهيّة إذا اعتبرت من غير التفات إلى ما هو خارج عنها لا تكون موجودة. وهذا القدر كافٍ في إمكان موجوديّتها واحتياجها إلى سبب إذا لم تكن نسبة الموجوديّة إليها بالامتناع. ولو كان للواجب ـ تعالى ـ مهيّة لكان حكمه ذلك أيضاً. ومن ثَمّ[٨١٨] ذهب الحكماء إلى أنّ كلّ ذي مهيّة معلول، ولا مهيّة لما هو واجب الوجود بذاته.

ثمّ اعلم أنّ معنى قولهم: «وجود الممكنات زائدٌ عليها ووجود الواجب لا يزيد عليه»[١]، أنّ الموجود زائد عليها لا في الخارج، لأنّ الموجود لا يمتاز عن الممكن فيه؛ بل في العقل[٨١٩]، فإنّه يفصّل الممكن إلى «سماء موجود» أو «أرض موجود » أو «إنسان موجود» إلى غير ذلك. والموجود غير

---

١. حلى، جمال الدين، **انوار الملكوت في شرح الياقوت**، ص٤٧.

زائد على ما هو واجب الوجود بذاته في الخارج، لعدم امتياز الموجود[٨٢٠] عنه فيه[٨٢١] كسائر الموجودات. ولا خفاء في العقل، لأنّه الموجود[٨٢٢] البحت فيه لا الشيء الموجود.

ثمّ الموجود ليس[٨٢٣] مهيّته ـ تعالى ـ لما مرّ من أنّ الموجود[٨٢٤] ليس مهيّة لشيء من الموجودات، فلا تكون للواجب بذاته مهيّة.» انتهى.

وأقول: هذا كلام حقّ يدلّ على أنّ للوجود معنىً حقيقيّاً[٨٢٥] هو عين ذات واجب الوجود في الخارج والتعقّل، إذ لا خفاءَ في أنّ مفهوم الموجود[٨٢٦] الانتزاعيّ ليس عينَ ذات واجب الوجود في التعقّل.

لكنّ العجب أنّ سيّد[٨٢٧] **المدقّقين** مع أنّه المعترف بما ذكره وهو «أنّ الوجود عين ذات الواجب في الخارج والتعقّل»، لم يكن عنده الموجود[٨٢٨] المطلق إلّا[٨٢٩] معنى واحد هو انتزاعيّ ـ كما يُفهم عند الرجوع إلى حواشيه ـ ولهذا لمّا اعترض عليه بأنّه إن[٨٣٠] أراد بقوله[٨٣١]: «إنّه الموجود البحت لا الشيء الموجود»، أنّه مفهوم الموجود المطلق المشترك؛ فهو ظاهر البطلان. وإن أراد أنّه فرد من هذا المفهوم، فجميع المهيّات الموجودة كذلك، ضرورةَ أنّها يصدق عليها مفهوم الموجود. وحينئذ يكون شيئاً موجوداً، إذ الشيء الذي يصدق عليه المفهوم مغاير لهذا المفهوم وهو ظاهر دفعه بأن يقال[٨٣٢]: «إنّ الممكن الموجود يفصّله العقل إلى «سماء موجود» أو «أرض موجود» إلى غير ذلك فيتّحد في الممكنات مهيّة ومفهوم الموجود. والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك إلّا مفهوم الموجود.

فالممكن مهيّة موجودة، والواجب تعالى موجود[٨٣٣] لا مهيّة له لا حجة في أن يكون مفهوم الموجود المطلق متّحداً معه؛ كيف لا؟! وهذا المفهوم محمول عليه بالمواطاة. فالحمل المذكور مستلزم لاتّحاد الطرفين ـ كما سيأتي ـ. فبطلان الشقّ الأوّل من الترديد ممنوع.

ثمّ ما جرى فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل أن يجرّده عن الوجود. فإذا جرّد واحد مهيّته[٨٣٤] بذاتها من غير أخذ أمر زائد معها لا تكون في هذه المرتبة موجودة ولا معدومة، إذ هي مع الوجود موجودة ومع العدم معدومة ـ كما حقّق في موضعه ـ. وإذا لم تكن بذاتها موجودة ولا معدومة[٨٣٥] كان وقوع كلّ منهما[٨٣٦] بعلّة. ولذلك ذهبوا إلى أنّ كلّ ذي مهيّة معلول.

وما لم يجر[٨٣٧] **فيه التفصيل المذكور** وهو الموجود البحت لا يمكن تجريده عن الوجود فهو في نفسه يجب له الوجود، فيكون واجب الوجود بذاته[٨٣٨] ولا يكون معلّلاً لا بذاته ولا بغيره».

وأقول: قوله: «ولا حجّةَ في أن يكون مفهوم الموجود المطلق متّحداً معه، كيف لا؟! وهذا المفهوم محمولٌ عليه بالمواطاة[٨٣٩].» يدلّ على أنّ الاتّحاد بين مفهوم الموجود المطلق وذات الواجب ليس إلّا في الخارج، وقد صرّح قبل بأن لا تميّز بين مفهوم الموجود وذات الواجب[٨٤٠] في التعقّل أيضاً عند الحكماء. فانظُر إلى ما يلزم من كلام[٨٤١] السيّد المدقّق[٨٤٢] من التنافي.

ثمّ نقول[٨٤٣]: إن أراد بقوله: «والواجب ـ تعالى ـ موجود لا مهيّةَ له»، أن لا[٨٤٤] حقيقة كليّة له، فهذا الكلام[٨٤٥] لا يذهب إلى ردّه أحد، فلا[٨٤٦]

نزاعَ فيه.

وإن أراد أن لا هويّة له غير مفهوم الموجود المطلق المشترك، فهو ظاهر البطلان؛ لأنّ مفهوم الموجود أمرٌ كليٌّ انتزاعيٌّ حاصل في العقل، وهو[٨٤٧] ذات الواجب متشخّص بذاته غير حاصل في العقل. فكيف يصحّ الحكم المذكور؟!

وأيضاً يرد على قوله: «فالحمل المذكور مستلزم لاتّحاد الطرفين»، أنّ الطرفين المتغايرين لابدّ لاتّحادهما من علّة؛ فتلك العلّة إن كانت ذاته ـ تعالى ـ لزم تقدّم الذات بالوجود على الوجود، وإن كانت غير ذاته ـ تعالى ـ لزم إمكان الذات وهو باطل.

فإن قيل: تغاير الطرفين أنّما يكون في التعقّل لا في الخارج، فلا حاجة في اتّحادهما في الخارج إلى علّة أصلاً.

قلت: هذا بعينه كلام القائل المذكور أوّلاً. فكلام سيّد المدقّقين[٨٤٨] في تحقيق كلام الحكماء على ذلك التقدير[٨٤٩] راجع إلى كلام المتكلّمين الذاهبين[٨٥٠] إلى أنّ الوجود في الواجب ـ تعالى ـ زائد على الذات في التعقّل وإلى كلام القايل المذكور أوّلاً.

وأيضاً يرد على قوله: «فبطلان الشقّ الأوّل من الترديد ممنوع»، أنّ مراد المعترض من الشقّ الأوّل أنّ مفهوم الموجود المشترك عين[٨٥١] ذات الواجب ـ تعالى ـ في الخارج والتعقّل، ولا خفاء في بطلانه.

وأيضاً يرد على قوله: «ولا يجد العقل هناك إلّا مفهوم الموجود»، أنّه مناف لقوله: «وهذا المفهوم محمول عليه بالمواطاة[٨٥٢]»؛ ضرورةَ أنّ المحمول هنا[٨٥٣] مغاير للموضوع. فيجد العقل أمراً مغايراً لمفهوم

الموجود ويجعله موضوعاً لهذا المفهوم.

وأيضاً يرد على قوله: «و[٨٥٤] ما لم يجر فيه التفصيل المذكور[٨٥٥] وهو الموجود البحت، لا يمكن تجريده عن الوجود، فهو في نفسه يجب له الوجود»، أنّه إن أراد بالموجود البحت مفهوم الموجود الانتزاعيّ فكيف يصحّ أن يقال: لا يمكن تجريده عن الوجود وأنّه[٨٥٦] في نفسه يجب له الوجود؛ فإنّ هذا المفهوم الانتزاعيّ ليس موجوداً في الخارج.

وإن أراد منه أمراً آخر يعبّر عنه بهذا المفهوم لم يصحّ أيضاً قوله: «لا يمكن تجريده عن الوجود الانتزاعيّ» الذي يكون الوجود منحصراً فيه عند هذا السيّد المدقّق[٨٥٧].

والغرض من هذا التطويل أنّ للوجود عند الحكماء معنيين:

أحدهما: انتزاعيّ، وهو بمعنى: الكون.

وثانيهما: ما يوجب الكون؛ أي: ما هو مبدأ لانتزاعه، وهو أمر حقيقيّ.

والأوّل زائد على ذات الواجب ـ تعالى ـ في التعقّل. والثاني عين ذات الواجب[٨٥٨] ـ تعالى ـ في الخارج والتعقّل. والدليل[٨٥٩] أنّما يجري الحكيم في هذا.

فإن قيل على[٨٦٠] الحكيم[٨٦١] على طريق النقض الإجماليّ: إنّ[٨٦٢] دليله الدالّ على عينيّة الوجود الحقيقيّ جارٍ في الوجود بمعنى الكون الانتزاعيّ، مع تخلّف المدّعي؛ فإنّ اتّصاف ذات الواجب ـ تعالى ـ بالوجود بمعنى الكون ممكن، فلابدّ له من علّة[٨٦٣]، فعلّته إن كانت[٨٦٤] ذات الواجب ـ تعالى ـ لزم تقدّمه بالوجود عليه. وإن كان غيره لزم الإمكان؛ وكلاهما محال.

ليس جوابه إلّا ما اعترضه به[٨٦٥] المعترض[٨٦٦] على مجرّد الدليل المذكور إلى[٨٦٧] صاحب **شرح التجريد الجديد.**

والحاصل أنّ من يكون عنده معنى الوجود[٨٦٨] منحصراً في الوجود الإثباتيّ الانتزاعيّ كسيّد المدقّقين[٨٦٩] والمعترض المذكور بحقيقته أنّما يرجع إلى ما ذكره المعترض؛ أعني يكون ذات الواجب عنده نازلاً منزلةَ الوجود الحقيقيّ الذي أثبته المحقّقون؛ فاعلم ذلك[٨٧٠].

پی‌نوشتها

١. ت: - و به نستعين.
٢. ض: - أمّا.// ت، ل: - أمّا بعد.
٣. ل: بسالف.
٤. ت: و جمعتها.
٥. ل: - المطلق.
٦. ص، ض، ل: أمثالها.
٧. ض: - اخر.
٨. ل: + على.
٩. ل: ثانيهما.
١٠. ت: الموجودات.
١١. ت: للاثنين.
١٢. ض - لها.
١٣. ل: - جميع.
١٤. ض، ت: ذكرها.
١٥. ل: المباحث.
١٦. ص، ض: ــ وضع.
١٧. ض - احوال.
١٨. ل: + هي.
١٩. ض، ت: إذ.
٢٠. ل: و المصنّف.
٢١. ص: أنّما.
٢٢. ض: وكذا.
٢٣. ت: أمور.
٢٤. ت: أحوال أفراد العلّة.// ل: أفراد العلّة.
٢٥. ض: لذا.
٢٦. ض: الوجود المطلق.
٢٧. ت: حملهما.
٢٨. ل: الخارجيّة و الذهنيّة.
٢٩. ض: - المطلق.
٣٠. ت: - هذا.
٣١. ت، ل: + المذكور.
٣٢. ت: تعريفات.

٣٣. ت، ل: + مطلقا.
٣٤. ت، ل: أو بالاشتقاق.
٣٥. ل: - على.
٣٦. ت، ل: يحصل به.
٣٧. ل: جزء.
٣٨. ص، ل: + و.
٣٩. ت: تصوّر.
٤٠. ض: - لا محالة.
٤١. ض، ل: الجزء.
٤٢. ت: + الخارجيّ.
٤٣. ض: المتصوّر.
٤٤. ت: - بالوجه.
٤٥. ض: ردّ.
٤٦. ت: - قوله.
٤٧. ت، ل: الوجوديّ.
٤٨. ت: البيان.
٤٩. ل: فيما.
٥٠. ت، ل: الإثباتيّ.
٥١. ل: يتحقّق.
٥٢. ل: منشأ.
٥٣. ت: و انضمام.
٥٤. ت: + ما.
٥٥. ل: انضمام الوجود.
٥٦. ض، ت، ل: الوجوديّ.
٥٧. ت، ل: - المذكورة.
٥٨. ص، ض: - لحقيقة.// ل: للحقيقة.
٥٩. ل: وجوههما.
٦٠. ت: متبعيه.
٦١. ص، ض، ت، ل: الوجودي.
٦٢. ت، ل: - سيجئ.
٦٣. ت، ل: الوجوديّ.
٦٤. ض: لما.
٦٥. ض، ت، ل: يكون.
٦٦. ت، ل: المعنويّ.
٦٧. ت: و لذا.
٦٨. ت: - منه.
٦٩. ت، ل: بالبديهة.
٧٠. ل: فبديهيّة.
٧١. ت: لها.
٧٢. ل: يرى.
٧٣. ل: البحث.
٧٤. ض، ل: هو.
٧٥. ض، ت: - إنّ.
٧٦. ت: في.
٧٧. ل: - و حقيقة الوجود و الموجود من حيث هو موجود.
٧٨. ل: الوجود.
٧٩. ض، ل: - هو.
٨٠. ض: أو.
٨١. ت: و لذا.
٨٢. ص: الوجود.
٨٣. ض: الجعل.// ل: الجعليّ + بالجعل.
٨٤. ص، ض، ت: - و.
٨٥. ت: فيكون.

٨٦ ض، ت، ل: + و.
٨٧ ت: إلى.
٨٨ ت: إيجاديّة.
٨٩ ل: إلّا.
٩٠. ض، ل: بمعنى أن.
٩١. ت: - قياما.
٩٢. ت: + هو.
٩٣. ل: - به.
٩٤. ت، ل: بها.
٩٥. ص، ل: تستكمل.
٩٦. ض: لا يكون بينهما.
٩٧. ض: - الثلثة.
٩٨. ص، ض، ت، ل: المطلوب.
٩٩. ل: الإثبات.
١٠٠. ض: - إن شاء الله الحكيم.// ت: تعالى.// ل: - الحكيم.
١٠١. ت: في.
١٠٢. ت، ل: حقيقة.
١٠٣. ل: مغايراً.
١٠٤. ض: - و.
١٠٥. ل: نفس الأمر.
١٠٦. ض، ت: فالموجود.
١٠٧. ل: المتحصّل.
١٠٨. ل: نشكّ.// ت، ل: + في.
١٠٩. ت، ل: - ما.
١١٠. ل: - هي. در الشفاء: - هي.
١١١. ص: يرجع.
١١٢. ل: - حقيقة.
١١٣. ت، ل: - جميعا.
١١٤. ت: ما أفاد.
١١٥. ت، ل: + كثيرة.
١١٦. ض، ل: الموجود.
١١٧. ت: ترد.
١١٨. ص، ض، ل: منتزع.
١١٩. ص، ض، ت، ل: حقيقيّ.
١٢٠. ل: من.
١٢١. ت: الوجودات.
١٢٢. ت: - على الموجودات.
١٢٣. ل: ينكشف.
١٢٤. ت: موجودة.
١٢٥. ت: مدارك.
١٢٦. ض: النظر.
١٢٧. ل: إن قلت اجري.
١٢٨. ت: اندفاعه عنه.
١٢٩. ص، ل: فيهما.
١٣٠. ت: + الوجود.
١٣١. ت: لأنّ.
١٣٢. ت: لا يقولون.
١٣٣. ت: غير مدفوع.
١٣٤. ت: كلامي.
١٣٥. ت، ل: عبّر.
١٣٦. ل: + المأخوذ من.
١٣٧. ت، ل: الوجود.
١٣٨. ض: الوجود.
١٣٩. ت، ل: - و أيضا على تقدير الاستدلال على ... مناسب لأهل الحقيقة.

١٤٠. ت: موجودا بذاته.
١٤١. ت: + و أيضا على تقدير الاستدلال على الموجود بالمعنى الثالث لا يخفى اندفاع ذلك الكلام أيضا على الوجهين اللذين أحدها مناسب لأهل التنزيه و الآخر لأهل الحقيقة.
١٤٢. ص، ت، ل: يكون.
١٤٣. ض: - إن شاء الله الحكيم.// ت: تعالى.
١٤٤. ت: ذات.// ل: - دار.
١٤٥. ض، ت، ل: - فيه.
١٤٦. ص، ت: الموجود.
١٤٧. ت: هو.
١٤٨. ت: - الذي.
١٤٩. ت، ل: + له.
١٥٠. ت، ل: في.
١٥١. ل: + أنّ.
١٥٢. ص، ض، ت، ل: حقيقيّ.
١٥٣. ل: التحقيق.
١٥٤. ، ل: حقيقته.
١٥٥. ت: تعالى الحكيم.// ض: - إن شاء الله.
١٥٦. ت: - ذات.// ل: عين الذات.
١٥٧. ل: التحقيق الأصليّ.
١٥٨. ل: البصيرة.
١٥٩. ت: كلام.
١٦٠. ص، ض، ت، ل: حقيقيّ.
١٦١. ت، ل: على مداركه.
١٦٢. ض، ت، ل: - بل على جميع الممكنات.
١٦٣. ت، ل: + الممكنات بل على جميع الممكنات.
١٦٤. ت: تخلّص.
١٦٥. ت، ل: و اعلم.
١٦٦. ت، ل: - و.
١٦٧. ت: منتزع.
١٦٨. ض، ت: - بواسطة.
١٦٩. ض: - إن شاء الله العليم.
١٧٠. ل: بعض.
١٧١. ت، ل: - باعتبار.
١٧٢. ت، ل: عقليّ.
١٧٣. ص: يأكّد.
١٧٤. ض: - هو الذي.
١٧٥. ت: ظاهر بذاته لا لغيره.
١٧٦. ت: اختار.
١٧٧. ض، ل: اختار.
١٧٨. ت: معني.
١٧٩. ت: و الباقي.
١٨٠. ت: + حينئذ.
١٨١. ض، ت: بكلام.
١٨٢. ت، ل: - أنّما.
١٨٣. ض، ت: + و ذلك لا يستلزم الاشراك المعنويّ أدر بما يعتقد الاشتراك المعنويّ.
١٨٤. ض، ت: يحملها.

١٨٥. ت: - اعتقاد.

١٨٦. ت، ل: + المشهور.

١٨٧. ت، ل: لا شكّ.

١٨٨. ت، ل: - الشبح المحسوس.

١٨٩. ض: + المذكور.

١٩٠. ص، ت: جارٍ.

١٩١. ل: تكون.

١٩٢. ت: مشترك.

١٩٣. ل: + و.

١٩٤. ض: لا يمكن.

١٩٥. ل: زيد.

١٩٦. ت، ل: المشار إليه.// ض: - إليه.

١٩٧. ت، ل: - بذلك.

١٩٨. ض، ت، ل: ذلك.

١٩٩. ت: يرفع.

٢٠٠. ت: أن يكون.

٢٠١. ل: حصر.

٢٠٢. ل: الموجودات.

٢٠٣. ص: وجودا.

٢٠٤. ت، ل: ففي.

٢٠٥. ت، ل: + المشترك.

٢٠٦. ص، ض، ل: تقرير.

٢٠٧. ت، ل: + واحد.

٢٠٨. ت، ل: رابعهما.

٢٠٩. ض: فلم يلزم.

٢١٠. ت، ل: لهما.

٢١١. ت: + انقسامه.

٢١٢. ض، ت، ل: الوجودات.

٢١٣. ت، ل: الوجود.

٢١٤. ت، ل: - جميع.

٢١٥. ت: المعبّر.

٢١٦. ض، ت: القسم.

٢١٧. ت، ل: الوجود.

٢١٨. ل: شموله.

٢١٩. ت: الوجود.

٢٢٠. ض: ذلك الوجود.

٢٢١. ض: فإنّ.

٢٢٢. ت، ل: الوجود.

٢٢٣. ل: بزوال.

٢٢٤. ت، ل: أعرض.

٢٢٥. ت، ل: - بما ذكر. فالمحشي ردّ كلامه.

٢٢٦. ت: أنّه.

٢٢٧. ض: + المتعارف.

٢٢٨. ض: - أنّه.

٢٢٩. ت: فما.

٢٣٠. ت: - و.

٢٣١. ض، ت، ل: تقييده.

٢٣٢. ت: السبب الذي قيّد بأنّه.

٢٣٣. ل: أورده.

٢٣٤. ل: فالأولى.

٢٣٥. ت: + معنى.

٢٣٦. ل: للموجود.

٢٣٧. ت، ل: + بزوال.

٢٣٨. ل: - هو.

٢٣٩. ض: - لزال اعتقاد الوجود باعتقاد الخصوصيّة ... أن لا يكون الوجود مشتركا معنويّا.
٢٤٠. ت، ل: و الاعتقاد.
٢٤١. ل: - هو.
٢٤٢. ل: - معنى
٢٤٣. ت: - جميع.
٢٤٤. ت: و لا يزول.
٢٤٥. ت:- به.
٢٤٦. ل: لزوال.
٢٤٧. ض: فحينئذ.
٢٤٨. ت: أربع.
٢٤٩. ت، ل: - و حاصله.
٢٥٠. ل: قلنا.
٢٥١. ت، ل: - مع ما ذكر.
٢٥٢. ص، ض: - الحكماء.
٢٥٣. ص: باعتباره.
٢٥٤. ت: + يكون.
٢٥٥. ت، ل: موجودا.
٢٥٦. ت: واجب الوجود.
٢٥٧. ص، ض: مقصودا.
٢٥٨. ض، ل: - لعلّه.
٢٥٩. ض: قلت.
٢٦٠. ض، ل: - هو.
٢٦١. ل: نفسه.
٢٦٢. ل: + به.
٢٦٣. ت: كانت.
٢٦٤. ت، ل: - عدم.
٢٦٥. ت، ل: المعنى الخاصّ.
٢٦٦. ض: - المذكور.
٢٦٧. ض، ل: موجودا.
٢٦٨. ت، ل: الموجودات.
٢٦٩. ت: كانت.
٢٧٠. ص، ض، ل: شاملا.
٢٧١. ض: الوجود.
٢٧٢. ت: الوجود.// ل: الموجود.
٢٧٣. ض: - كون.
٢٧٤. ت: فالموجود.
٢٧٥. ت: الظاهر.
٢٧٦. ت: و حينئذ يتمّ.
٢٧٧. ض، ل: يمكن.
٢٧٨. ت: المصنّف.
٢٧٩. ت: + بها.
٢٨٠. ل: فلا يصحّ.
٢٨١. ض، ت، ل: لا يمكن.
٢٨٢. ت، ل: + قدسّ سرّه.
٢٨٣. ت، ل: يصلح.
٢٨٤. ت، ل: لا يصلح.
٢٨٥. ض، ل: - يجب.
٢٨٦. ض: فحينئذ.
٢٨٧. ت: عن.
٢٨٨. ت، ل: الوجود.
٢٨٩. ض: + من.
٢٩٠. ت، ل: - فلا يصلح سندا.

٢٩١. ت، ل: + قدسّ سرّه.

٢٩٢. ت: وجودا.

٢٩٣. ت، ل: مشتركا.

٢٩٤. ت: - إن.

٢٩٥. ض: لا يلزم.

٢٩٦. ل: لكنّا.

٢٩٧. ت، ل: - الذي كلامنا فيه.

٢٩٨. ض: فيلزم.

٢٩٩. ت، ل: + بقاء.

٣٠٠. ت: للوجودات.

٣٠١. ص، ض، ل: وجود.

٣٠٢. ض، ل: بموجوديّة.

٣٠٣. ت، ل: - هو.

٣٠٤. ت: من.

٣٠٥. ل: مرّت.

٣٠٦. ، ل: الإيراد على.// ت: الإيراد لا يرد.

٣٠٧. ت: - أن يقال.

٣٠٨. ض، ت: اشتراك الوجود.

٣٠٩. ت، ل: فيكون.

٣١٠. ل: الأربعة.

٣١١. ت، ل: المنع.

٣١٢. ص: كافٍ.

٣١٣. ص، ض: - لا يختلّ.

٣١٤. ص، ض، ت: - أن.

٣١٥. ت: أو المجاز.

٣١٦. ض: - ذلك.

٣١٧. ت، ل: + و.

٣١٨. ت، ل: القضيّة الواحدة.

٣١٩. ت، ل: استقراء.

٣٢٠. ض، ت، ل: الوجودات.

٣٢١. ت، ل: المستعملة.// ض: المستعمل.

٣٢٢. ت، ل: الاستقراء.

٣٢٣. ت: الأوّل أنّ الأولى.

٣٢٤. ت: بين وجوده الخاصّ.

٣٢٥. ت: للموضوع.

٣٢٦. ل: اشتراك.

٣٢٧. ل: منها.

٣٢٨. ل: - إمّا.

٣٢٩. ص، ض: - [ولعلّ ... فإنّه دقيق نفيس.]

٣٣٠. ض: - هو.

٣٣١. ت، ل: اعتبار.

٣٣٢. ت: - اختيار.

٣٣٣. ل: يندفع.

٣٣٤. ل: بقي.// ت: ينفى.

٣٣٥. ت، ل:فتمّ.

٣٣٦. ض، ت، ل: - الثلثة.

٣٣٧. ت: - ممنوع

٣٣٨. ض، ت، ل: الوجود.

٣٣٩. ض: كلها صحيحة.

٣٤٠. ص، ل: ثانيهما.

٣٤١. ت: - كالمطلب الأوّل.

٣٤٢. ض، ل: المذكورة.

٣٤٣. ض: ظاهر.

٣٤٤. ت: كانت.

٣٤٥. ض: - المذكورة.

٣٤٦. ل: الثلاثة.

٣٤٧. ت، ل: ثانيهما.

٣٤٨. ض، ل: الوجود.

٣٤٩. ت: الموجود.

٣٥٠. ت: يتكثّر.

٣٥١. ت: الموجود.

٣٥٢. ت، ل: لفظ.

٣٥٣. ت، ل: بديهيًا.

٣٥٤. ض: في.

٣٥٥. ت، ل: + اشتراكه معنى.

٣٥٦. ض، ل: من.

٣٥٧. ت: - له.

٣٥٨. ت، ل: - و هو.

٣٥٩. ص: - هو.

٣٦٠. ل: فيثاغورث.

٣٦١. ض: النور.

٣٦٢. ت، ل: + قدسّ سرّه.

٣٦٣. ت، ل: - الحقيقيّ.

٣٦٤. ص: جزويًا.

٣٦٥. ت، ل: لاتّحدت.

٣٦٦. ض، ت، ل: تركيب.

٣٦٧. ض: النقص.

٣٦٨. ص، ض: - بطلان.

٣٦٩. ت، ل: في.

٣٧٠. ت، ل: لا يمكن.

٣٧١. ص: بديهيّة.// ت: بديهة.

٣٧٢. ت، ل: المقيّدون.

٣٧٣. ت، ل: يشهد.

٣٧٤. ت: مأوّلة بتوافق.

٣٧٥. ض، ت، ل: بديهة.

٣٧٦. ت، ل: و الذات.

٣٧٧. ت: منحصرة.

٣٧٨. ت: - هي.

٣٧٩. ض: متشخّصة.

٣٨٠. ض: هو.

٣٨١. ت، ل: أولو الأبصار.

٣٨٢. ت، ل: + حدّ.

٣٨٣. ض، ت، ل: كلّ ما يحتاج.

٣٨٤. ض، ل: المتغايرة.

٣٨٥. ض: + واحدا.

٣٨٦. ص: جزويّ.

٣٨٧. ت، ل: لغيره.

٣٨٨. ل: - هو.

٣٨٩. ت: بالغير.

٣٩٠. ل: في الحقيقة.

٣٩١. ت: - بتحقيق المحشي.

٣٩٢. ض، ت، ل: تقييدات.

٣٩٣. ض، ت، ل: للمهيّات.

٣٩٤. ض: - أي ارتباطات و انتسابات إلى المهيات الممكنة التي هي قيود اعتباريّة.

٣٩٥. ض، ت، ل: التقييدات.

٣٩٦. ض: موجودة.

٣٩٧. ض، ل: الطبايع.

٣٩٨. ت: أنّه.

٣٩٩. ل: لا.
٤٠٠. ت: + من.
٤٠١. ض، ت، ل: مرتبط.
٤٠٢. ت، ل: ذواتها.
٤٠٣. ت: تقوّمها.
٤٠٤. ض، ل: + هو.
٤٠٥. ض، ل: الوجود.
٤٠٦. ض: بينها.
٤٠٧. ص، ض: عليها.
٤٠٨. ل: المعنيين.
٤٠٩. ض، ت: - إن شاء الله الحكيم.// ل: تعالى.
٤١٠. ت: الوجود.
٤١١. ت، ل: - الذي هو محض الوجود الحقيقيّ.
٤١٢. ت: الاخيرين.
٤١٣. ت، ل: - معنى.
٤١٤. ت، ل: المذكورة.
٤١٥. ت، ل: - أنّه.
٤١٦. ت، ل: بجای «هي لها»: «محيليتها».
٤١٧. ض: الوجودات.
٤١٨. ض، ل: فإنّما.
٤١٩. ت، ل: الذات.
٤٢٠. ت: الذهن.
٤٢١. ت، ل: اللايقة.
٤٢٢. ض، ت: - إن شاء الله الحكيم.
٤٢٣. ت: + قدسّ سرّه.
٤٢٤. ت، ل: ماذا.
٤٢٥. ت: - و.
٤٢٦. ض: تمثّل.
٤٢٧. ض، ل: أنّها.
٤٢٨. ت، ل: و ادّعى أنّ الوجود هو معنى متشخّص بذاته و هو الحقّ _ تعالى _ و حقيقة الوجود.
٤٢٩. ض: على.
٤٣٠. ت: حقيقة الوجود.
٤٣١. ت: - حقيقة.
٤٣٢. ت: القائم.
٤٣٣. ص: هذان المطلبان.
٤٣٤. ض: دلايل.
٤٣٥. ص، ت: لا للاشتهار.
٤٣٦. ل: يتحقّق.// ت: - و أنّه لا شيء متحقّق.
٤٣٧. ت: الممكنات.
٤٣٨. ت، ل: + عليها.
٤٣٩. ل: + روّح الله روحه.
٤٤٠. ت: مبدأ.
٤٤١. ض: صلوات الله و سلامه عليه.// ل: عليه السلام.// ت: أمير المؤمنين و هو أنّ.
٤٤٢. ض: + تعالى.// ت: اله.
٤٤٣. ت: لا بمقارنته.
٤٤٤. ت: لا بمزايلته.
٤٤٥. ت، ل: + قدّس سرّه.
٤٤٦. ض: الانبساط.
٤٤٧. ل: + رحمه الله.

٤٤٨. ت، ل: وجود جميع.
٤٤٩. ت، ل: + قدسّ سرّه.
٤٥٠. ض: منبع جميع.
٤٥١. ت: - شأنه.
٤٥٢. ت، ل: على.
٤٥٣. ت، ل: لزمه.
٤٥٤. ض: + أنّه.
٤٥٥. ض: - وواحد والغرض أنّ من حكم بأنّ الوجود حقيقيّ.// ت، ل: - وواحد والغرض أنّ.
٤٥٦. ص، ل: ارتباط.
٤٥٧. ت: كانت.
٤٥٨. ض، ت، ل: + به.
٤٥٩. ض، ل: إلى الكفر.
٤٦٠. ت: الموجود.
٤٦١. ت: بأنّ
٤٦٢. ت، ل: المهيّات.
٤٦٣. ض، ت: تخيّر.// ل: يتخيّر.
٤٦٤. ص: محجوبون.
٤٦٥. ت: النقطة الجوّالة + وظهور الخطّ من النقطة السيّالة
٤٦٦. ض: أنّ.
٤٦٧. ت: أن.
٤٦٨. ص، ت: - إليه.
٤٦٩. ت، ل: هي.
٤٧٠. ص، ل: الوجوديّة.
٤٧١. ل: العقل.
٤٧٢. ص: فلما.
٤٧٣. ت: براهين.
٤٧٤. ت: واجب.
٤٧٥. ص، ض، ت: مؤثر.
٤٧٦. ل: موجودا.
٤٧٧. ض: قلت.
٤٧٨. ض، ل: يقتضي.
٤٧٩. ل: - إلى.
٤٨٠. ض: - إن شاء الله تعالى.
٤٨١. ص: الردّ// ض: التردّد.
٤٨٢. ض، ت، ل: - الشارح.
٤٨٣. ض، ت: الموجودات.
٤٨٤. ت: + أو.
٤٨٥. ض، ت، ل: المحقّقة.
٤٨٦. ت، ل: + في الحاشية.
٤٨٧. ت، ص: يتصوّر.
٤٨٨. ص، ص: العيني.// ل: شيء.
٤٨٩. ت: فلا.
٤٩٠. ل: العقليّ.
٤٩١. ض: بهذا.
٤٩٢. ص: - مرجع.
٤٩٣. ت: قول.
٤٩٤. ض، ت: - به.
٤٩٥. ت:الحواشي.
٤٩٦. ض، ل: البديهي.
٤٩٧. ل: بالممكن.
٤٩٨. ت، ل: أو.

٤٩٩. ض، ل: بمخالفة.

٥٠٠. ت، ل: مذهبهما.

٥٠١. ت، ل: المهيّات الممكنة.

٥٠٢. ت: - لأنّا.

٥٠٣. ت: استدلال.

٥٠٤. ل: السند.

٥٠٥. ت: - لم.

٥٠٦. ت، ل: العقل.

٥٠٧. ت: علم و عقل.

٥٠٨. ل: ينتفيان.

٥٠٩. ض: العقل.

٥١٠. ت: يرى.

٥١١. ض: - البعض.

٥١٢. ت: - الأمر.

٥١٣. ت: - هذه.

٥١٤. ل: بطلان.

٥١٥. ل: فعليّته.

٥١٦. ت: - ذلك.

٥١٧. ت: - يحمل المثلث.

٥١٨. ل: الآخر.

٥١٩. ص، ض: منها.

٥٢٠. ص، ض: منها.

٥٢١. ض، ت، ل: بينهما.

٥٢٢. ص، ت: الجزويّة.

٥٢٣. ض، ت، ل: بيّنه.

٥٢٤. ض، ل: الشرح.

٥٢٥. ت: الّفه.

٥٢٦. ل: يتوقّف.

٥٢٧. ض، ت: تحصيل.

٥٢٨. ض:- قبل تحديده.

٥٢٩. ض، ل: بحدّ.// ت: الحدّ.

٥٣٠. ت: في.

٥٣١. ت: لا بالوجه العرضيّ.

٥٣٢. ت: - عليه.// ل: على أنّ.

٥٣٣. ض، ت، ل: بهذا.

٥٣٤. ت، ل: + على.

٥٣٥. ض: - فقط.

٥٣٦. ت: كما.// ض، ل: لما.

٥٣٧. ض، ل: أو.

٥٣٨. ض، ل: نفسها.

٥٣٩. ض، ل: - لا.

٥٤٠. ت: المحقّقين.

٥٤١. ض: الشعب.

٥٤٢. ت: + إلّا.

٥٤٣. ض، ت، ل: اثنان.

٥٤٤. ض، ت: للعبارته.

٥٤٥. ت: لوازم.

٥٤٦. ض: ما صدق.

٥٤٧. ت، ل: بمعانة.

٥٤٨. ت، ل: - منه.

٥٤٩. ض: المقيّدة.

٥٥٠. ت، ل: + و.

٥٥١. ت، ل: - بادي.

٥٥٢. ت، ل: بأنّ.

٥٥٣. ت: فتخلّص.

٥٥٤. ض، ت، ل: جزئها.

٥٥٥. ت، ل: - إلى المهيّة.

٥٥٦. ت: عن.

٥٥٧. ض، ل: - عند العقل.

٥٥٨. ت: عن.

٥٥٩. ض، ل: - أنّه إن لم يكن الوجود زائدا على المهيّة...صادق عليها.

٥٦٠. ت، ل: + قدسّ سرّه.

٥٦١. ض، ت: أورده.

٥٦٢. ض، ت، ل: بمعنى.

٥٦٣. ت: - العقل.

٥٦٤. ت: يثبت.

٥٦٥. ت: + و.

٥٦٦. ض: + و.

٥٦٧. ت: الثاني.

٥٦٨. ض: - على نفس المهيّة عند ضمّ الوجود إليها...أن يصدق على المهيّة.

٥٦٩. ت: المضمومة.

٥٧٠. ت: جميع.

٥٧١. ت: - نفس.

٥٧٢. ض: عليه ذلك.

٥٧٣. ض: - السيّد.// ت: سيّد.

٥٧٤. ت: ممّا.

٥٧٥. ت: - من النظر هو.

٥٧٦. ض: - كلّ من الاحتمالين. وحاصل النظر...هو منع الملازمة.

٥٧٧. ض: - الذي.

٥٧٨. ض: - أيضا.

٥٧٩. ت: فعلى.

٥٨٠. ت: - إن لم يُعتبر في التالي اشتراط ضمّ... صار منع بطلان التالي.

٥٨١. ت: - على اختيار اشتراط ضمّ المهيّة... في التالي.

٥٨٢. ت، ل: بهذا.

٥٨٣. ض: + أقول.

٥٨٤. ل: فيهما.

٥٨٥. ض: مع.

٥٨٦. ل: زيادتهما.

٥٨٧. ص: الجزويّة.

٥٨٨. ل: تعالى.// ض، ت: - إن شاء الله.

٥٨٩. ص، ض: دلّا.

٥٩٠. ض، ت، ل: زيادة.

٥٩١. ض: زيادة.

٥٩٢. ت: مستلزمة.

٥٩٣. ل: الكليّ.

٥٩٤. ت: - الممكنة.

٥٩٥. ت، ل: - أيضا.

٥٩٦. ص: - المذكورين.

٥٩٧. ل: مهيّات الممكنات.

٥٩٨. ت، ل: + على.

٥٩٩. ص، ض: - هذا الكلام و ما له فلا يفيده.

٦٠٠. بر اساس نسخه هاى «ت» و «ل» تصحيح شد. در نسخه هاى «ص» و

«ض» اين فقره را متصل به قبلش آورده با افتادگی كه در پاورقی قبلی آمد.
٦٠١. ض، ت، ل: إذ.
٦٠٢. ل: التعريف.
٦٠٣. ت، ل: + المصنّف.// ص، ض: مقصود.
٦٠٤. ل: منها.
٦٠٥. ض: + هو.
٦٠٦. ض، ل: التفصيل.
٦٠٧. ت: الدلايل.
٦٠٨. ت: قوله.
٦٠٩. ل: فلا.
٦١٠. ض: - ما هو الأعمّ من... المراد بالأعميّة.
٦١١. ت: - أنّه.
٦١٢. ض: تركيب.
٦١٣. ض: على.
٦١٤. ت: + عليها.// ل: + عليهما.
٦١٥. ت: + من.
٦١٦. ل: + الوجود.
٦١٧. ض: - ذاتا للمهيّات. قلت قد مرّ... على انتفاء ذاتيّة أمر مساو.
٦١٨. ص: - أنّ.
٦١٩. ل: الأعمّ.
٦٢٠. ض، ل: عائد.
٦٢١. ض: + عنه.
٦٢٢. ض، ل: _ إنّ.
٦٢٣. ض: - و أيضا على هذا التقدير يكون هذا المنع... ليندفع عنه نظر الشارح.
٦٢٤. ص، ض: _ كون.
٦٢٥. ض: يلزم.
٦٢٦. ت، ل: + تعالى.
٦٢٧. ل: يدلّ.
٦٢٨. ت: _ إنّما.
٦٢٩. ت: لا يصحّ.
٦٣٠. ت، ل:_ الخاصّ.
٦٣١. ت: المحشي السيد.
٦٣٢. ض، ت: _ المحشي.// ت: السيّد قدسّ سرّه.
٦٣٣. ض، ل: تسقط.
٦٣٤. ل: الوجود.
٦٣٥. ض، ت، ل: _ معتبرة.
٦٣٦. ض: أنّ الوجود.
٦٣٧. ل: اختار.
٦٣٨. ض، ل: + و هو.
٦٣٩. ت، ل: الانتزاع.
٦٤٠. ت: الكائنة.
٦٤١. ل: ينقله.
٦٤٢. ت: _ المطلق.
٦٤٣. ت: _ الذي.
٦٤٤. ض: _ للمهيّة هو العينيّة.
٦٤٥. ت: + معا.
٦٤٦. ل: الواجب.
٦٤٧. ل: + رحمه الله.
٦٤٨. ض: _ هناك.
٦٤٩. ت: لتلك.
٦٥٠. ت، ل: و هي غير تلك المهيّة.

٦٥١. ت: فهي.

٦٥٢. ض: _ كان.

٦٥٣. ض، ل: يلزم.

٦٥٤. ل: لا يتحقّق.

٦٥٥. ت: يجب.

٦٥٦. ت: _ محال.

٦٥٧. ض: + به.

٦٥٨. ض، ت: المهيّة.

٦٥٩. ض: بشيء.

٦٦٠. ض: الوجود.

٦٦١. ض: بالذات.

٦٦٢. ت: + عارضة لواجب الوجود المتحقّق القوام بنفسه إن كان يمكن، فواجب الوجود المشار إليه بالعقل في ذاته يتحقّق واجب الوجود وإن لم يكن تلك المهيّة.

٦٦٣. ص، ل: – معناه أنّ الأنيّة.

٦٦٤. ص، ل: _ للمهيّة.

٦٦٥. ت: + عن.

٦٦٦. ل: وكلّ.

٦٦٧. ت، ل: _ساير.

٦٦٨. ص، ض: الواجب.

٦٦٩. ل: أنّ.// ت: إلى.

٦٧٠. ت، ل: _ و.

٦٧١. ت، ل: موجودا.

٦٧٢. ض، ت، ل: الصفة.

٦٧٣. ض: _ أعني الأوّل أنّه موجود... هو الموجود لا بشرط الزيادة.

٦٧٤. ل: + رحمه الله.

٦٧٥. ت: _ أقول.

٦٧٦. ص، ل: لوجب.

٦٧٧. ل: + ليس.

٦٧٨. ت: + لا.

٦٧٩. ت: + لا في.

٦٨٠. ت: _ و.

٦٨١. ت: في.

٦٨٢. ت: في.

٦٨٣. ل: + إنّ.

٦٨٤. ض، ت، ل: جزء.

٦٨٥. ض، ل: يعني.

٦٨٦. ص، ض، ت، ل: تحليليّ.

٦٨٧. ض: المواضع اللائقة.

٦٨٨. ض: _ إن شاء الله الحكيم.

٦٨٩. ض، ت، ل: أورده.

٦٩٠. ض، ل: يرد.

٦٩١. ل: لكلّ.

٦٩٢. ت: يمكن.

٦٩٣. ت، ل: يحتاج.

٦٩٤. ض، ت، ل: _ هو.

٦٩٥. ت: + إلى غيره.

٦٩٦. ض، ل: فهو.

٦٩٧. ت، ل: غيره.

٦٩٨. ض: _ قطعا.

٦٩٩. ض: + غير.
٧٠٠. ض: + هو موجده ممكن.
٧٠١. ت: _ السيّد.
٧٠٢. ض: فهو.
٧٠٣. ت، ل: _ فهو ممكن يحتاج إلى الارتباط... ليصير موجودا.
٧٠٤. ض، ل: هي.
٧٠٥. ض: الموجوديّة.
٧٠٦. ض، ل: _ الانتزاعيّ. فإنّك إذا قلت... إلّا كونه بحيث ينتزع عنه الموجوديّة.
٧٠٧. ت: للمعدوميّة.
٧٠٨. ت، ل: الانتزاع.
٧٠٩. ض، ت: يلزم.
٧١٠. ت: لا لوجود.
٧١١. ت، ل: العدم.
٧١٢. ت: الموجود.
٧١٣. ت، ل: الذي.
٧١٤. ت: + أنت.
٧١٥. ض: ليست.
٧١٦. ت، ل: فالمنافات بالذات ليس إلّا بين الموجوديّة و المعدوميّة باعتبار...
٧١٧. ت، ل: الموجوديّة.
٧١٨. ل: فيلزم.
٧١٩. ل: مفيض.
٧٢٠. ت: فلا.
٧٢١. ض، ت: لم يجوّز.
٧٢٢. ض: _ تأثير.
٧٢٣. ت: _ هي.
٧٢٤. ت: موجود.
٧٢٥. ت، ل: وجوده.
٧٢٦. ت: _ إثبات.
٧٢٧. ض: بأنّ.
٧٢٨. ت، ل: حد.
٧٢٩. ت، ل: ملحوظة.
٧٣٠. ت، ل: _ و.
٧٣١. ص، ض: _ أنّ.
٧٣٢. ت: بما.// ل: ممّا.
٧٣٣. ص،ض: تعلّقه.
٧٣٤. ض، ت: الوجود.
٧٣٥. ص، ض، ل: موجودا.
٧٣٦. ض، ل: فكلام.
٧٣٧. ل: الوجود.
٧٣٨. ل: وجود.
٧٣٩. ت: كان.
٧٤٠. ت، ل: ذلك إن لو كان للصفة.
٧٤١. ض: تقدّم.
٧٤٢. ت: _ بحيث.
٧٤٣. ت: _ أيضا.
٧٤٤. ض: علّة متّصفة.
٧٤٥. ض، ل: ممكن.
٧٤٦. ت، ل: _ إنّ.
٧٤٧. ض، ت، ل: علّة.
٧٤٨. ل: يرجّحها.
٧٤٩. ت، ل: + ذات.
٧٥٠. ض: تأثّرا.// ت: تأثير.// ل: تأثّر.
٧٥١. ض: لما سيأتي لمّا.

٧٥٢. ت، ل: + قدسَ سرّه.
٧٥٣. ص: _ به.
٧٥٤. ت، ل: _ به.
٧٥٥. ض: _ الأمر.
٧٥٦. ت، ل: يجوز أن لا يتّصف.
٧٥٧. ض: الأمر.
٧٥٨. ت، ل: كونه.
٧٥٩. ل: فما.
٧٦٠. ت، ل: لانتزاع.
٧٦١. ت، ل: _ له.
٧٦٢. ت، ل: _ عليه.
٧٦٣. ت، ل: لا يكون.
٧٦٤. ض: فمسلّم.
٧٦٥. ص، ض: يجعلها.
٧٦٦. ص، ض: كافٍ.
٧٦٧. ت، ل: _ ذات.
٧٦٨. ت: لصحّة.
٧٦٩. ت: الأربعة.
٧٧٠. ض، ل: المحقّقين.
٧٧١. ت: يلزم.
٧٧٢. ت، ل: بأنّه.
٧٧٣. ص: لا لامتناع.
٧٧٤. ض: الممكنات.
٧٧٥. ت، ل: الثلاث.
٧٧٦. ص، ض: عدمه.
٧٧٧. ل: لا يستلزم.
٧٧٨. ت: لوازم الثلاث.
٧٧٩. ل: بالأمر.
٧٨٠. ض: ترك.
٧٨١. ض: _ آخر.
٧٨٢. ص، ض: غنيّة.
٧٨٣. ص، ض: ناشياً.
٧٨٤. ت: احتياج.
٧٨٥. ت: + تعالى.
٧٨٦. ض، ل: مبنيّ.// ت: يبتني.
٧٨٧. ت، ل: + و.
٧٨٨. ض: الأربعة.
٧٨٩. ص، ل: ينفكّ.
٧٩٠. ض، ل: _ حال.
٧٩١. ت، ل: فذاته.
٧٩٢. ت: عليه.
٧٩٣. ت، ل: أن.
٧٩٤. ض: _ لها.
٧٩٥. ض: _ الزوجيّة.
٧٩٦. ت: السيّد.
٧٩٧. ض، ت، ل: + قدسَ سرّه.
٧٩٨. ض، ل: أو.
٧٩٩. ل: بثبوتها.
٨٠٠. ل: المحقّقين.
٨٠١. ض: _ المذكور.
٨٠٢. ض: _ كان.
٨٠٣. ض: الموجود.
٨٠٤. ت: هو ما هو.
٨٠٥. ت، ل: فإن.

٨٠٦ ت، ل: الوجود.

٨٠٧ ض: الموجود.

٨٠٨ ت: زائدا.

٨٠٩ ت: الوجود.

٨١٠ ص، ض: و.

٨١١ ت، ل: _ تعالى.

٨١٢ ض: + انتزاع.

٨١٣ ت، ل: الوجود.

٨١٤ ض: _ عين.

٨١٥ ت، ل: + قدسّ سرّه.

٨١٦ ض، ت: الموجود.

٨١٧ ض، ت، ل: جزء.

٨١٨ ض: ثمة.

٨١٩ ل: تعقّل.

٨٢٠ ت: الوجود.

٨٢١ ت، ل: – فيه.

٨٢٢ ت: الوجود.

٨٢٣ ت: و ليس. (– ثمّ الموجود)

٨٢٤ ض، ل: الوجود.

٨٢٥ ص: حقيقيّ.

٨٢٦ ت، ل: الوجود.

٨٢٧ ت: السيّد.

٨٢٨ ض، ت، ل: الوجود.

٨٢٩ ت: إذ لا.

٨٣٠ ض: – إن.

٨٣١ ت: – بقوله.

٨٣٢ ص: قال.

٨٣٣ ت، ل: + و.

٨٣٤ ت، ل: مهيّة.

٨٣٥ ض: – إذ هي مع الوجود موجود... بذاتها موجودة و لا معدومة.

٨٣٦ ض: منها.

٨٣٧ ت: يجد.

٨٣٨ ت، ل: – فهو في نفسه يجب له الوجود فيكون واجب الوجود بذاته.

٨٣٩ ت، ل: مواطاة.

٨٤٠ ص: – ليس إلّا في الخارج و قد صرّح قبل... المفهوم و ذات الواجب.

٨٤١ ض، ت: + هذا.

٨٤٢ ت: + المحقّق.

٨٤٣ ص، ت: يقول.

٨٤٤ ض: – لا.

٨٤٥ ض، ت: كلام.

٨٤٦ ت، ل: ولا.

٨٤٧ ت، ل: – هو.

٨٤٨ ت، ل: المدقّق.

٨٤٩ ض، ت: التقرير.

٨٥٠ ص، ض: الذاهبون.

٨٥١ ت، ل: غير.

٨٥٢ ت، ل: مواطاة.

٨٥٣ ت: هذا.

٨٥٤ ت، ل: – و.

٨٥٥ ت، ل: – المذكور.

٨٥٦ ض، ت، ل: – و.// ض: فإنّه.

٨٥٧ ض: + قدسّ سرّه.

٨٥٨ ض: الذات الواجب الوجود.

٨٥٩ ت، ل: + المذكور.

٨٦٠ ت: + هذا.

٨٦١ ض: الحكم.

٨٦٢ ت: إلى.

٨٦٣ ص، ض: من له علّة.

٨٦٤ ص، ض، ل: كان.

٨٦٥ ت: ما اعترض به.

٨٦٦ ت، ل: – المعترض.

٨٦٧ ت، ل: أي.

٨٦٨ ض: الموجود.

٨٦٩ ت: المدقّق.// ت، ل: + قدسَ سرّه.

٨٧٠ ض: – فاعلم ذلك.

یکی از حواشی مهم شرح حکمة العین بخاری، همین تعلیقات محقق خفری است. و آن‌چنان که خود او در ابتدای کتاب می‌گوید، این تعلیقات را به صورت تدریجی و در زمان‌های مختلف نوشته، سپس آن‌ها را در کتابی با عنوان سواد العین جمع کرده است. وی در این اثر، دیدگاه‌های خود را در مسائل مربوط به امور عامه و وجود شناسی به خوبی و به طور مبسوط بیان می‌دارد.

خفری در این اثر، علاوه بر بیان دیدگاه‌های خود، به حواشی استادش، یعنی صدرالدین دشتکی نیز نظر دارد و در موارد متعددی به نقل و نقد و تحلیل آن‌ها می‌پردازد.

در چند مورد نیز به حواشی قطب‌الدین شیرازی اشاره می‌کند و از آن با عنوان الحواشی القطبیة نام می‌برد.

Islamic Research Foundation
Astan Quds Razavi
Mashhad - IRAN

ISBN: 978-964-971-704-3
9789649717043